

MAURICE BRIANT

Misteriile din Eleusis

Originea și natura lor
Ritualul de inițiere



EDITURA  HERALD

MISTERIILE DIN ELEUSIS

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BRILLANT, MAURICE/
MISTERIILE DIN ELEUSIS (originea și natura lor,
ritualul de inițiere)/Maurice Brillant
trad.: Maria Genescu;
București: Herald, 2009; Bibliogr.
ISBN 978-973-111-117-9
I. Genescu, Maria (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
29

Maurice Brillant
Les Mystères d'Eleusis
© La Renaissance du Livre
Paris, 1980

MAURICE BRILLANT

Misteriile din Eleusis

Originea și natura lor. Ritualul de inițiere

Traducere din limba franceză:

MARIA GENESCU

EDITURA  HERALD
București

Grafica copertei:

Victor Zugravu

Procesare text &

tehnoredactare computerizată:

Alexandru Leicescu

Lectori:

Amelia Luca

© Drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

Canonicului Alexis Crosnier,
un elenist desăvârșit.

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea de față nu are pretenția că-i învață ceva nou pe cei familiarizați cu domeniul. M-am gândit însă că unii oamenii dornici de cunoaștere s-ar putea bucura să asculte o expunere pe scurt a rezultatelor, e adevărat, încă nesigure și care, fără îndoială, sunt sortite să rămână astfel, la care au ajuns oamenii de știință în ultimii ani, prin lucrări numeroase și amănunțite consacrate misteriiilor din Eleusis.

În afara interesului pe care-l suscită prin ele însele aceste misterii atât de celebre, s-ar părea că etnologii și noii istorici ai religiilor le-au ales ca subiect al unor experimente „cruciale”: la Eleusis, situl în care se fac săpături pentru descoperirea unor vestigii religioase nu este cu nimic mai prejos decât un sit arheologic; ceea ce a supraviețuit lăsând să se ghicească un trecut foarte îndepărtat, vestigii în care pot fi descifrate credințe și datini primitive, rămășițe peste care, mai apoi, s-a suprapus un lung șir de „stratificări” de cult sau mitologice și care, de-a lungul vremii, s-au tocit și s-au atenuat, este evident că au adus în atenția savanților un vast domeniu de cercetare.

Poate că, prin aceste însemnări, ne vom face și o idee asupra modului în care procedează astăzi specialiș-

tii în această disciplină. Metoda lor, desigur, nu este perfectă; de asemenea, poate că ea nu are o exactitate absolută, cum ne-am fi dorit într-o lucrare de erudiție și, pe deasupra, întâmpină dificultăți aplicată fiind la studiul unor materiale atât de fragile și de subtile; în sfârșit, poate că această metodă nu a fost pe deplin eliberată de o filosofie contestabilă și de unele axiome a priori. Totuși, metoda este extrem de ingenioasă și de atrăgătoare, mai ales când este utilizată de minți subtile și pătrunzătoare și când, adesea, conduce la concluzii bogate în substanță, ce predispun la reflecție, aducând un spor de cunoaștere chiar dacă acestea sunt judecate ca fiind riscante sau premature.

Așadar, scopul meu este să prezint, măcar parțial, dificila problemă a misterilor eleusiniene ca pe un exemplu ilustrativ al teoriilor moderne privitoare la istoria religiilor. În același timp, îmi propun să arăt, pe scurt, modul în care un cult grec a putut să se nască, să se dezvolte, să se transforme uneori, îmbogățindu-se treptat, până la a deveni o religie de sine stătătoare. Îmi propun de asemenea ca, în paralel cu acest caz particular, fără a avea pretenția că fac o cercetare, să arunc o privire asupra naturii înseși a religiei grecești.

Maurice Brilliant

MISTERIILE DIN ELEUSIS

Din epoci îndepărtate, de pe vremea când procesiunile mistice străbăteau Calea Sacră în cântecul imnurilor și la lumina torțelor, de pe vremea când în incinta sacră mulțimea se înghesuia pentru a-i întâmpina pe noii inițiați, de pe vremea când porțile se închideau pentru a ascunde misterioasele ceremonii nocturne, faima sanctuarului din Eleusis nu s-a stins niciodată cu totul. S-ar părea că ea s-a reaprins și a început să strălucească din nou, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, prin reînnoirea studiilor referitoare la antichitate, prin faptul că săpăturile arheologice au devenit mai numeroase și mai stăruitoare, prin curiozitatea mereu trează a „filosofilor”. Mai târziu, acest interes s-a amplificat datorită modei de a colecționa vase pictate antice de către amatorii ce vedeau în orice reprezentare aluzii la misterii, și începerii unor săpături metodice chiar în locurile lor de origine și al căror ecou răzbătea până la marele public, exagerate prin discursuri și prin poezie. La toate acestea trebuie să adăugăm: câteva scrieri apărute de-a lungul secolului al XIX-lea, cum sunt, de pildă, cele ale lui Chateaubriand și ale lui Re-

nan, care, deși nu foarte exacte, sunt seducătoare; apoi entuziasmul avântat pentru elenism, adesea cam naiv, datorită enigmei înseși ce învăluie riturile ascunse; și, în sfârșit, punerea pe seama sacerdotilor eleusinieni a unor concepții profunde, aparent fără niciun motiv rezonabil și doar pentru a se ascunde necunoașterea în ce-i privește pe aceștia.

Iată, așadar, cum se explică aura de glorie modernă de pe fruntea anticei zeițe Demeter și a faptului că simpla rostire a numelui Eleusis este de ajuns pentru a deștepta mii de idei confuze și cli-pitoare în mințile multor oameni.

Însă, niciun elenist nu se va plânge din cauza acestei seducții persistente, care poate fi un îndemn la un studiu mai serios al Greciei antice. În parte, așa se explică interesul pe care l-a stârnit, chiar și în afara cercului restrâns de erudiți, cartea lui Paul Foucart¹. Unele controverse, în special de ordin religios, referitoare la o influență – cu totul ipotetică – pe care cultul de la Eleusis ar fi putut s-o exercite asupra creștinismului în formare, ar putea, de asemenea, să se reaprindă.

Așadar, răspunzând interesului actual, vom căuta să prezentăm, la obiect și limpede – pe cât ne va sta în putință, căci pășim într-o zonă cețoasă, – în ce consta fondul acestei faimoase religii și care

¹ *Les Mystères d'Eleusis*. Autorul reia, dezvoltă și revizuieste lucrările anterioare, în special cele două studii bine cunoscute de specialiști: *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* și *Les Grandes Mystères d'Eleusis: personnel, ceremonies*.

era substanța ei. Eforturile noastre nu se vor îndrepta spre o „reconstituire” pitorească și fantezistă; scopul nostru va fi cu mult mai prozaic, acela de a trece dincolo de aparențe pentru a vedea ce se ascunde în spatele lor².

² Cu riscul de a anticipa dezvoltările autorului, redăm alăturat, într-o formă schematică, aspectele mai importante ce trebuie urmărite de-a lungul cărții. Misteriile din Eleusis comportau trei grade de inițiere: Micile Misterii (care constituiau niște ceremonii preliminare); Marile Misterii (sau *telete*, care înseamnă „a face perfect”); *epopteia* (gradul cel mai înalt). La rândul ei, inițierea *telete* poate fi divizată în trei faze: *dromena* (lucruri făcute), *legomena* (lucruri spuse) și *deknymena* (lucruri arătate). „Theo Smyrnaios descrie aceste stadii de inițiere ca pe un proces de înțelegere filosofică în cinci pași: 1) purificare inițială; 2) comuniune mistică; 3) *epopteia*: revelarea obiectelor sacre și transmiterea *telete*; 4) încununarea cu ghirlande ca un simbol ale inițierii în misterii; 5) starea de fericire ce rezultă din comuniunea cu Zeul” (Mylonas, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, p. 261) – n. trad.



Demeter și Persesofora (ceramică de Tanagra)

CAPITOLUL I

SPLENDOAREA EXTERIOARĂ ȘI PRINCIPIUL ASCUNS

Legendă și artă - Strălucirea sanctuarului de la Eleusis -
Ce se poate ascunde sub aparențele frumoase - Cum
trebuie studiată o religie primitivă - Ipoteze etnologice
și originea agrară a religiei - Grecii de odinioară. Misterele
din Eleusis și celelalte mistere din Grecia.

Este cunoscută faimoasa legendă ce a orchetat imnul pe care Homer i l-a dedicat lui Demeter. Se știe că fiica zeiței, tânăra Persefona¹, pe când culegea flori pe câmpia de lângă Nysa, a fost răpită de Hades, zeul Infernului; se evocă durerea mamei, exprimată în termeni atât de omenești de bătrânul poet al Ioniei, drumurile și rătăcirile ei prin lume, blestemele ei ce au făcut ca tot pământul să devină sterp și neroditor, primirea ce i s-a făcut în ținutul Eleusis și ospitalitatea pe care regele Keleos i-a oferit-o sărmanei femei necunoscute. La sfârșit,

¹ În imnul amintit, fiica lui Demeter este întotdeauna numită Persefona (la fel, în epopeile homerice precum și în scrierile lui Hesiod; în cadrul cultului religios era însă numită *Kore*, însemnând copilă (tot astfel era numită și în înscrisurile oficiale).

prin atotputernicia lui Zeus, Persefona îi este redată mamei sale. Dar fiindcă în timpul șederii în lumea infernală, ea a făcut imprudența să guste dintr-o rodie, vraja acesteia a unit-o pentru totdeauna cu răpitorul ei; ca urmare, va trebui să petreacă o parte a anului sub pământ, cu soțul ei, în virtutea unei legi magice în fața căreia Zeus însuși este silit să se încline, și pe care Demeter nici nu se gândește să o conteste... Din acest moment efectele mâniei divine au încetat; vegetația renaște odată cu ridicarea Persefonei la lumina zilei (*anodos*), iar această alternanță se va repeta la nesfârșit; în fiecare an, Persefona readuce primăvara făcând ca florile îngropate să revină la viață, farmecul acestora făcând să pălească orice tristețe.

Este ușor de deslușit sensul mitului și felul în care, printr-o legendă despre flori, se explică ritmurile armonioase ale anotimpurilor. Dar aceasta nu este totul. Imnul homeric, datat în secolul al VII-lea sau, cel mai curând, în secolul al VI-lea î.Ch., fără îndoială, a fost compus, spre gloria sanctuarului din Eleusis, nu dintr-o simplă fantezie de artist, ci cu o intenție precisă, poate în folosul unei familii de sacerdoți, cea a Eumolpizilor, despre care vom vorbi mai încolo.

Autorul își încheie poemul preamărind darurile prin care, înainte de a părăsi pământul, zeița și-a exprimat recunoștința pentru primirea făcută de eleusinieni, adică acele binefaceri pentru care lumea i-a rămas datoare sanctuarului, respectiv pentru în-



Hades și Persefona

vățarea agriculturii, necunoscută înainte de sosirea lui Demeter și a inițierii, ca o garanție inestimabilă a fericirii de după moarte. Aceste două daruri zeița i le-a dezvăluit fiului bunului rege Keleos, eroul Triptolemos, cel ce a răspândit cultura grâului și cel dintâi pontif al zeiței. Astfel se conturează cele două caracteristici ale religiei de la Eleusis: rituri agrare și speranțe pentru viața de dincolo de mormânt.

Legenda aceasta a jucat un rol însemnat. Se știe că literatura greco-latină și-a extras mereu din ea teme și aluzii. La rândul lor, artele plastice și-au adjudecat o bună parte din tematica mitului. Reprezentările din artele plastice inspirate de povestea Demetrei ar putea umple un întreg muzeu²; de la idolii rudimentari din pământ ars în stilul Dipylon (sec. al VII-lea î.Ch.)³ până la statuile lui Praxiteles, și mult timp după acestea, se poate

² Enumerăm câteva din cele mai importante studii pe această temă. În primul rând, voluminoasa lucrare a lui J. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, II (Besonderer Teil), IV (Demeter und Kora), p. 409-680, având și un Atlas cu planșe (Leipzig). – O excelentă antologie cuprinzând cele mai recente lucrări, în L. R. Farnell, *The cults of the Greek States*, III (Oxford), c.III și c.IV (planșe). – A se vedea și articolul *Eleusinia* (F. Lenormant) în *Dictionnaire des antiquites de Saglio-Pottier*. – Apoi lucrarea lui H.-G. Pringsheim, *Beitrage zur Geschichte d. Eleus. Kults.*, Diss. Munich 1905, și Sovronos, *Hermeneia ton mnemion*, etc. (*Journal intern. d'arch. numismatique*, IV, p. 169-191 și 233-513).

³ P. ex. *Jahrbuch d. deutsch. arch. Inst.*, III (1883), p. 343, și Farnell, *op. cit.* pl. III a.

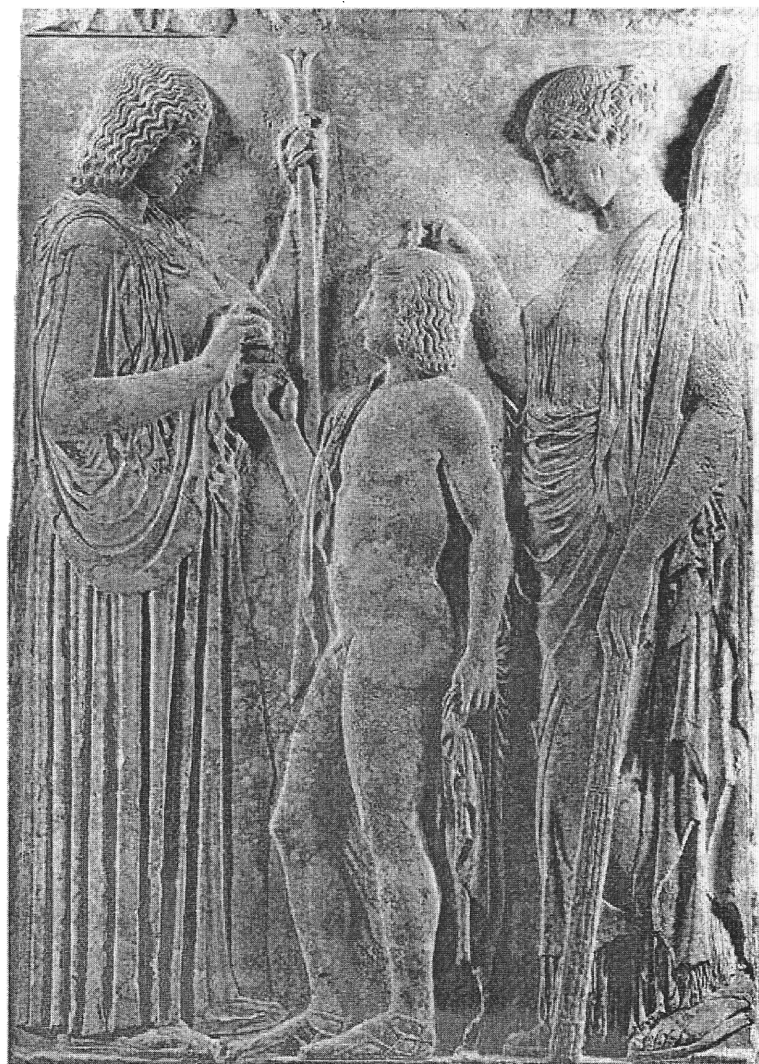
urmări evoluția gustului și a gândirii grecești. Să re-memorăm numai câteva dintre aceste capodopere.

Una dintre cele mai cunoscute lucrări de acest fel⁴, un minunat basorelief găsit la Eleusis în 1859 (în prezent, la Muzeul Național din Atena), o reprezintă pe Demeter înmânându-i lui Triptolemos primul mănunchi de spice de grâu în prezența lui Kore; noblețea ținutei, simplitatea surâzătoare și seninătatea acestui frumos grup fac să fie considerată una dintre cele mai caracteristice lucrări din epoca lui Fidias; recent, unii experți i-au atribuit lucrarea chiar maestrului în cauză. Pe de altă parte, este firesc s-o regăsim pe Demeter (poate, și pe Triptolemos) în celebrul ansamblu al divinităților grecești de pe friza orientală a Parthenonului⁵. Alte basoreliefuri, de o mare delicatețe, le reprezintă pe cele două zeițe, sculptate cu o daltă subțire și fină, și aparțin neîndoielnic aceleiași epoci; mai trebuie menționat, cu deosebire, un minunat relief, aflat la Luvru, radiind un har luminos, ce le reprezintă pe Demeter și pe Kore primind un grup de adoratori⁶.

⁴ A se vedea, în special, Collignon, *Hist. de la Sculpt. grecque*, II, fig. 68; Farnell, pl. XXV; *Dict. des Ant.*, s. v. *Triptolemus*, fig. 7064 etc.

⁵ Despre această identificare și despre discuțiile ce s-au purtat în legătură cu locul pe care îl ocupă Demeter în acest ansamblu, vezi, A.-H. Smith, *Cat. of. sculpture in the Brit. Mus.*, partea a II-a, v. I., p. 74. Este însă mai mult ca sigur că cele două frumoase statui, reprezentând două femei în poziție șezândă de pe frontonul oriental, de altminteri, foarte cunoscute, le reprezintă pe Demeter și pe Kore.

⁶ Farnell, pl. XVII a.



Demeter, Persefona și Triptolemos

Alte statui, cum este de exemplu maiestuoasa Demeter în poziție șezândă și acoperită cu văluri (aflată în colecția Jacobsen din Copenhaga) sau Demeter din Chersell reclamă un original anterior într-un stil chiar mai sever. Cu Praxiteles și școala sa se ajunsese la o tehnică mai liberă și la o redare mai vibrantă a trăsăturilor omenești, chiar dacă încă nu se renunță complet la seninătatea unui Fidias; s-a dorit să se recunoască ca aparținând lui Praxiteles, în persoană, o lucrare executată în marmură, foarte cunoscută, descoperită la Eleusis în 1885 (în prezent se află la Muzeul Național din Atena); este un admirabil cap de tânăr bărbat, fiind socotit una dintre cele mai frumoase sculpturi din secolul al IV-lea î.Ch., căruia, de obicei, i se dă numele de Eubuleus (una dintre divinitățile eleusiniene), chiar dacă s-au avansat și numele unor alte divinități⁷.

În ceea ce privește cele două sculpturi în marmură, descoperite la Cnidos și aflate la British Museum, nu poate fi vorba numai de priceperea în mănuierea dălții ci, mai ales, de inspirația marelui artist; cea dintâi este o statueta de o infinită finețe, o Korē înveșmântată în văluri, ținând în mână rodia fatală, cu un obraz tânăr și pieptănată cu un coc înalt, ceea ce accentuează zveltețea acestei mici capodopere⁸. Cea de a doua, cu adevărat celebră și pe bună dreptate numită adesea *Mater dolorosa* a pă-

⁷ *Antike Denkmaler*, I, pl. XXIV; Collignon, *Hist. sc. gr.* II, pl. VI.

⁸ Farnell, pl. XXX.

gânismului, este o statuie în poziție șezândă a lui Demeter în doliu; chipul ei, de o admirabilă noblețe și cutezanță, reunește expresia celei mai profunde dureri omenești a unei femei cu măreția zeiței⁹, iar arta de inspirație eleusiniană nu s-a ridicat nicicând la cote mai înalte.

Chiar dacă am vorbit numai de câteva sculpturi, se poate vedea modul desăvârșit în care această legendă a dus la înflorirea artei grecești. Această artă, ea însăși floarea păgânismului, prin perfecțiunea ei, având limitele ei pământene într-adevăr, va putea fi depășită abia de arta creștină, măcar prin profunzime dacă nu și prin tehnica meșteșugului.

Alături de statuile din marmură, ar trebui semnalate și numeroasele lucrări din lut ars, începând cu cele mai vechi, ca acel bust de Tanagra, aflat la British Museum, în care se regăsesc caracteristici ale primitivilor italieni, până la seria de figurine nostime, provenite din Attica sau din Beoția; câteva dintre acestea pot fi admirate la Muzeul Luvru¹⁰.

⁹ Farnell, pl. XXXI. Plinius (*Nat. Hist.*, XXXIV, 69 și XXXVI, 23) scrie că Praxiteles a creat mai multe sculpturi de inspirație eleusiniană. Pe de altă parte, se știe că acest sculptor și-a petrecut ultimii ani de viață la Cnidos, unde se afla și celebra sa Afrodită. Farnell (*op. cit.* p. 277) este dispus să atribuie această Demeter fiului lui Praxiteles.

¹⁰ Heuzey, *Figurines antiques de terre cuite du Louvre*, pl. XVIII (Demeter) – Pottier, *Diphilos* (Paris, Laurens), pl. X, 197 (Kore?); pl. XI, 221 (Demeter și Kore?). Nu este întotdeauna ușor, vom

Apoi, ar trebui vorbit, mai ales, despre vasele pictate, deosebit de numeroase, excelând în frumusețe și diversitate și care, pe lângă plăcerea pe care o oferă ochiului, constituie un material de importanță majoră pentru studiul științific al religiei de la Eleusis¹¹.

Trebuie menționată cel puțin încă o capodoperă, cu un desen de mare finețe și plin de grație, un vas cu figuri roșii în interior păstrat la British Museum, semnat de Hieron; îl reprezintă pe Triptolemos așezat în carul său înaripat și tras de șerpi, pornind într-una din activitățile sale agricole, de față fiind divinitățile de la Eleusis¹². Există însă foarte multe astfel de vase, iar lucrările de mare rafinament sunt și ele foarte numeroase. La unele dintre ele vom mai reveni.

vedea și mai încolo, să se precizeze dacă unele monumente o reprezintă pe Demeter sau pe fiica ei; în reprezentările primitive ele se confundă între ele.

¹¹ Asupra aportului studiului vaselor pentru istoria religiilor, vezi, Pottier, *Cat. Des. Vases du Louvre*, I, p. 30

¹² *Cat. Brit. Mus.* (vase pictate), III, E, 140. Acest vas este reprodus peste tot. Cităm: S. Reinach, *Repertoire des vases peints*, I, p. 192 (copie desenată) după cea din *Monumenti... dell' Instituto...*, IX, pl. 43; Collignon, *Hist. de la ceramique greque*, pl. IX; *Dict. des Ant.*, fig. 2629 și 7061; Perrot, *Hist. de l'art dans l'antiquite*, t. X, fig. 236 (porțiuni din vas), cf. P. 484 sq. - Reprezentări ale lui Triptolemos și ale legendei sale sunt frecvente, mai ales cele în care este așezat în carul său. Îi mai amintim pe Overbeck deja citat (p. 530 sq. și Atlas, pl. XII-XIV), A.-B. Cook, *Zeus*, t. I, p. 213-218, și Nicole, *Dict. des Ant.*, s. v. *Triptolemus*. Studiul evoluției acestui tip de reprezentări este foarte sugestiv.

Numismatica însăși, existând foarte multe monede cu efigii ale lui Demeter și Kore, își alătură și ea contingentul ei de capodopere. Evainetos, marele artist din Siracuză (în acest oraș, spre sfârșitul sec. al V-lea î.Ch., au fost bătute, neîndoielnic, cele mai frumoase monede din lume) ne-a lăsat un admirabil cap al Persefonei care, prin demnitate, măreție și seninătate, poate sta alături de sculpturile pe care deja le-am menționat¹³. Însă chiar și aceasta pare a fi depășită de opera unui anonim, exemplar unic, provenind tot din Sicilia¹⁴.

În timp ce îi inspiră pe poeți și pe artiști, religia din Eleusis creează în jurul ei un ciclu de sărbători al căror prestigiu nu va înceta să crească. Statul preia conducerea superioară a cultului, mai întâi izolat într-un oraș „de provincie”, pe care, totuși, nu-l putea răpi familiilor sacerdoților și să-l mute în capitală, cum făcuse cu atâtea alte culte. În ce privește Eleusis, mai înainte fusese considerat ținut independent, iar apoi a fost anexat de cetatea Atena, dar nu fără să opună o rezistență a cărei amintire s-a păstrat în tradiția locului – respectiv, epoca legendarei „unificări” a lui Tezeu, când au fost înghesuite într-un singur stat toate așezările ce urmau să formeze Attica. Este foarte probabil că metropola, Atena, a încercat să acapareze mistериile;

¹³ Farnell, *op. cit.*, planșa cu monezi (p. 392), nr. 17, reproducere după exemplarul aflat la Brit. Mus.

¹⁴ *Ibid.* nr. 18 (colecție particulară).

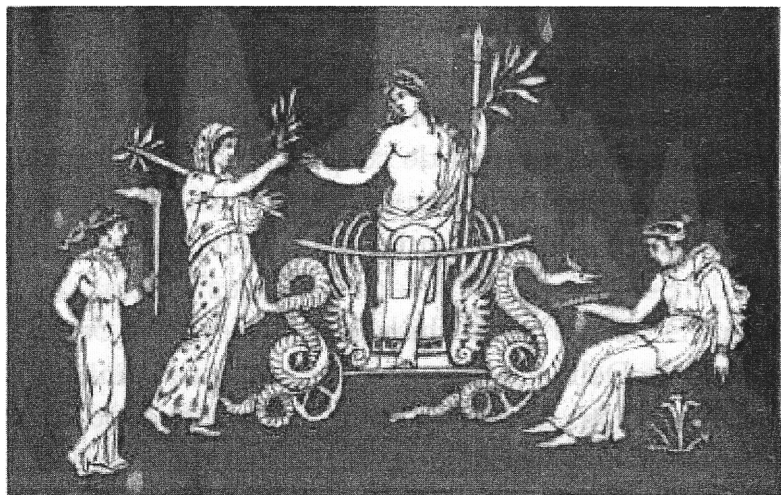
n-a reușit să o facă decât puțin câte puțin și nicio-dată în întregime.

Mai târziu, prin eforturile lui Pisistrate și apoi ale lui Pericle, mânați de scopuri, poate, mai mult politice decât religioase, mistериile din Eleusis au devenit nu numai ateniene ci chiar ale întregii Elade. S-a încercat să se facă din Eleusis, după modelul Delfi sau poate chiar la concurență cu oracolul de la Delfi, un centru de polarizare a întregii lumi grecești. În timpul sărbătorilor, în epocă, se proclama un armistițiu sfânt, pe care ambasadorii sanctuarului, răspunzând unui obicei bine cunoscut în Grecia, urmau să-l comunice diferitelor cetăți, în același timp, poftindu-le și să ia parte la ceremoniile misterior¹⁵.

Nu existau interdicții de participare; erau admise femeii a căror destrăbălare era cunoscută de toți, care erau excluse de la alte ceremonii de acest fel; apoi, sclavele, în fața cărora porțile celor mai multe culte rămâneau închise, erau acceptate în vederea inițierii¹⁶. În schimb, era interzisă cu totul participarea la aceste ceremonii a „barbarilor”, respectiv a celor ce nu erau greci.

¹⁵ Foucart, *op. cit.*, p. 267 sq. – Decret de reglementare a armistițiului (aflat în cele mai vechi inscripții referitoare la mistериile din Eleusis), *Inscr. Graecae*, I, 1 (cf. *I Suppl.* p. 3; 1.33) = Ch. Michel, *Recueil d'inscr. gr.* 669 (Începutul secolului al V-lea. Privitor la ambasadorii religioși în Grecia, cf. P. Boesch, *Theoros*).

¹⁶ Există mărturii formale în ce privește statutul curtezanelor în astfel de situații: Demostene, *Contra Neerei* (o prietenă a lui Lysias); pentru sclave, vezi, *Inscr. gr.* II Add. 8. 34 c.



Triptolemos în carul cu șerpi (vas attic)

Mai mulți scriitori din epoca imperială, între care Theon din Smirna sau Libanius, au păstrat în scrierile lor acest început al interdicțiilor (*ὑπόρρησις*): „Cel care nu are mâinile pure, cel care nu are o voce inteligibilă...”. Libanius, explicând această formulă, spune că de fapt sunt excluși cei care nu vorbesc greaca, pentru că nu ar putea să înțeleagă formulele rostite de hierofant; iar Isocrate spune că barbarii erau excluși în amintirea războaielor medice, ca ucigași. Adevărat explicație, după Foucart, ar fi următoarea:

„În intenția celor care formulau excluderea, sensul a fost următorul: (sunt excluși) cei a căror voce nu este inteligibilă, ca urmare a unui defect fizic, adică gângavii, bâlbâiții și mai ales mușii; căci toți aceștia erau incapabili să repete, cu modulațiile prescrise,

formulele sacre, care nu aveau eficacitate decât prin reproducerea exactă a cuvintelor și intonațiilor”.

Mai târziu, în epoca elenistică și romană, interdicția ce îi viza pe barbari va dispărea: odată cu răspândirea elenismului, în jurul Mediteranei nu vor mai exista neamuri considerate „barbare”, iar mistериile vor sfârși prin a-și extinde dominația asupra întregii lumi civilizate¹⁷.

Personalitățile cele mai de seamă, însuși împărații romani, își doreau cinstea de a fi inițiați – în sensul acesta, există dovezi epigrafice privitoare la Lucius Varus, Hadrian, Marcus Aurelius și Commodius; Lucius Varus și Hadrian au dorit să fie înscrși ca făcând parte din familia sacerdotală a Eumolpizilor; tot astfel, guvernatorul roman al Asiei¹⁸. Astfel, statutul familiilor sacerdotale din Eleusis capătă noi valențe iar hierofantul, conducătorul ceremoniilor de misterii nu mai este un simplu preot, așa cum era la greci, adică un cetățean oarecare investit temporar cu funcții speciale; devine un fel de *pontifex maximus* după moda romană. În fața ofensivei creștinismului triumfător, când cele mai multe dintre cultele vechi reușesc să se mențină cu foarte mare greutate, sanctuarul de la

¹⁷ Cf. Cicero, *De natura deorum*, I, 119: Eleusina... ubi initiantur gentes orarum ultimae.

¹⁸ Cf. P. Foucart, *Les empereurs initiés aux mystères d'Eleusis*, *Revue de Philologie*, 1893, p. 196 sq. Vezi în acest sens și Giulio Gianelli, *Atti della R. Acad. delle Scienze di Torino*, L p. 319-333 și 369-388.

Eleusis acceptă provocarea și rămâne, până la capăt, unul dintre principalele centre de rezistență; filosofii înșiși acordând o înaltă semnificație morală sau metafizică vechilor rituri, uneori denaturându-le complet, încearcă să se opună noii religii.

De altminteri, înaintea acestora, poeții și scriitorii, începând cu autorul imnului homeric până la Cicero, trecând prin Isocrate, Platon, Pindar sau Sofocle, au preamărit binefacerile spirituale ale inițierii, însă, în termeni mai puțin exacti și nu într-un mod sistematic:

„Fericit este acela dintre oameni care, trăind pe acest pământ, a văzut aceste mistere; însă acela care nu cunoaște aceste ceremonii sacre și acela care a fost inițiat, nu vor avea parte de aceeași soartă, după moarte, în călătoria de-a lungul tenebrelor”.¹⁹

„Cei care au participat la misterii pot nădăjdui la tot ce este mai bine, nu numai până la sfârșitul acestei vieți ci și pe toată durata timpului, în vecii vecilor”.²⁰

„Fericit cel care a văzut aceste lucruri înainte de a fi coborât pe pământ; el cunoaște sfârșitul vieții și cunoaște de asemenea începutul dat de Jupiter”.²¹

¹⁹ *Imnul lui Demeter*, 480-483.

²⁰ Cf. Isocrate, *Panegirique*, 28.

²¹ Pindar, citat de Clement din Alexandria, *Strom.*, III.

„De trei ori fericiți sunt muritorii care, după ce au contemplat aceste misterii, vor merge în sălașul lui Hades; căci numai aceștia vor afla viața în lumea de dincolo; pentru ceilalți nu va fi decât suferință”.²²

„Dintre numeroasele instituții minunate și cu adevărat divine pe care le-au creat atenienii voștri și care au îmbogățit viața omenească, niciuna nu este mai bună, după părerea mea, decât aceste misterii. Căci cu ajutorul lor am scăpat de modul nostru de viață barbar și sălbatic și am fost educați și aduși la o stare rafinată de civilizație; și nu întâmplător riturile sunt numite «inițieri», căci într-adevăr prin ele am învățat începuturile vieții și am dobândit nu numai puterea de a trăi fericiți, ci și pe cea de a muri cu o speranță mai bună”.²³

În vremea noastră, câțiva autori, exagerând într-un mod riscant informația din aceste texte, au crezut că descoperă în misterii un simbolism profund sau o doctrină morală foarte elevată. Renan, spunând rugăciuni pe Acropole, a primit de la Atena darul de a vedea Grecia de odinioară așa cum n-a fost ea nicicând, și a scris despre diferitele misterii pagini extrem de captivante. El estima că acestea alcătuiau

„partea cu adevărat serioasă a vechilor religii și au exercitat o influență morală considerabilă asupra tuturor sufletelor pioase din antichitate”.

²² Sofocle, frag. 348, ed. Didot.

²³ Ciceron, *Legi* II, xiv, 36.

Însă, ascultându-i pe acești vrăjitori în eternitate, care sunt grecii, riscăm să fim amăgiți la tot pasul de niște aparențe mult prea frumoase. Splendoarea sărbătorilor, magia marmurei și a picturilor delicate ce sunt date la iveală sub ochii noștri din pământul sfânt, cuvintele aeriene înveșmântate în aur foșnitor, muzicalitatea și încântarea pe care ne-o oferă imnul lui Demeter, iată câteva elemente ce justifică interpretările entuziaste. Fără îndoială, prin bunul gust, prin finețe și simțul echilibrului, Atena, prin poezii ei, prin artiștii ei și prin oamenii ei de stat, a făcut din sanctuarul de la Eleusis și din legenda sa un edificiu armonios, plin de măreție și măsură, ce pare a alcătui un singur tot – aidoma cu Parthenonul. Dar chiar și Parthenonul lui Pericle se suprapune peste temeliile a trei sau patru temple anterioare iar planul lui, precum și inspirația care l-a creat, le datorează acestora multe dintre caracteristicile esențiale. Un savant l-a studiat pentru a deduce de aici în ce consta o instituție ateniană ce se referea la împărțirea cetățenilor în fratrii. S-a dovedit că sistemul, ce părea simplu, este foarte complex și le dă destulă bătaie de cap istoricilor care doresc să scruteze detaliile; așa cum constată ei, clădirea nu poate fi situată într-o epocă determinată, ea fiind o construcție foarte veche la care, în epoci diferite, s-au adăugat alte părți sau au fost renovate cele existente²⁴.

²⁴ Otto Muller ap. *Neue Jahrbucher*, Supplementband XXV, p. 775.

Același lucru s-a întâmplat și în alte ocazii: atenienii antici, despre care se spune că sunt atât de deschiși la tot ce este nou, sunt tot pe atât de conservatori; nu le face plăcere să distrugă, pentru că sunt niște înțelepți; ei numai acoperă, decorează sau împodobesc cu ghirlande; privite de aproape, obiceiurile lor, artele lor, legile lor, chiar limba pe care o vorbeau²⁵ și, mai mult decât orice, religia lor ne dezvăluie supraviețuirea unei epoci de o vechime considerabilă. Până și zeii lor plini de măreție sunt descendenții unor idoli cu forme grosolane – cu începuturi într-o primitivitate ancestrală.

Pare firesc să se caute explicația unui ritual în mitul ce îi este asociat; așa cum este, spre exemplu, Eleusis care reprezintă fie cultul Demetrei, fie corolarul legendei sale. În realitate, chiar dacă o lungă perioadă s-a aplicat această metodă, pentru înțelegerea religiilor antice nu trebuie pornit de la mitologie, ci de la riturile înseși. Actul cultural, de cele mai multe ori pur magic, a apărut mai întâi, în timp ce legenda a fost inventată ulterior pentru a explica un ritual a cărui semnificație străveche începea să se piardă. De altminteri, se urmărește ca, printr-un șoc de revenire în trecut, mitul însuși să influențeze cultul determinând dezvoltări secundare ale acestuia, uneori importante, dar, de obicei,

²⁵ Asupra arhaismului attic – opus celui ionian – a se vedea observații lui Mellet în lucrarea *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, o mică capodoperă plină de idei fecunde ce depășesc domeniul pur lingvistic.

destul de ușor de identificat. Povești, atât de ciudate la prima vedere, ca cele privitoare la Europa sau la Pasifae, nu sunt rodul unei imaginații prea fecunde și puțin perverse, ci sunt născute dintr-un cult zoolatric – respectiv, cultul taurului, înflorind, în special, în Creta preelenică²⁶ – sau provin din unele practici, poate mascarade sau dansuri mimetice, pe care nu le mai înțelegeau și pe care doreau să și le explice. Sau poate că sunt opera invadatorilor greci ce s-au confruntat cu religia „egeeană”; poate că aceste opere de artă străine sau străvechi au stârnit interesul sau uimirea și astfel s-ar putea explica în parte, așa cum se întâmplă adesea²⁷, faptul că trebuiau să țină cont de ele.

Aceste cauze sunt însă comune și au acționat și în afara lumii grecești; neîndoielnic, grecii dețin cea mai vastă colecție de legende, care de care mai iscusite. Grecii, mai ales grecii subtili din Ionia, erau niște „intelectuali” mistuiți de nevoia de a explica totul, chiar și atunci când erau mândri numai pe jumătate de propriile explicații, deveneau admirabili povestitori ce se încântau pe ei înșiși cu basme

²⁶ Despre cultul taurului în Creta, vezi, Dussaud, *Les civilisations prehelléniques*, ed. a II-a; și, mai ales, vezi A.-B. Cook, *Zeus*, I, p. 430-718 (referitor la întreaga lume greacă).

²⁷ Este o teză susținută de Clermont-Ganneau într-o lucrare savantă și la obiect, intitulată *L'imagerie phénicienne*, în care el pune în evidență un anumit număr de creații bizare, cum ar fi unele legende sau alte opere de artă. M-aș bucura să pot asocia exemplul pe care l-am ales cu sigiliile asiro-babiloniene.

frumoase. Acest raționalism (în mod paradoxal, chiar astfel ar putea fi căci, a crea o legendă pentru a justifica un ritual înseamnă a schița raționalismul), împreună cu talentul de a povesti – și unul și altul manifestându-se atât de pregnant în poemele homerice –, au făcut să iasă la iveală mituri nemuritoare.

Referitor la Eleusis, imnul lui Demeter aparține unei faze de mare rafinament a evoluției legendei și n-ar putea să ne ofere informații asupra originii și semnificației primordiale a cultului. Pe de altă parte, literatura homerică nu poate fi considerată nicidecum „primitivă” și nici „populară”; religia însăși pe care o are în vedere, mai curând poetică decât cu adevărat religioasă, pare să ignore vechile rituri și vechile credințe dar, cu toate acestea, dezvoltându-se și înflorind, întotdeauna, pornind de la ele; se poate vorbi aici de opera unor artiști foarte iscusiți și foarte civilizați, care nici pe departe n-au trăit „în dulcea simplitate a lumii ce abia se naște”, așa cum gândea Fenelon și cum și alți savanți erudiți mai cred chiar și în zilele noastre. Cert este că ritualul de la Eleusis trebuie examinat, înainte de toate, în ceea ce este el însuși, îndepărtând cât mai bine miturile care s-au adăugat ulterior, precum și explicațiile propuse de filosofii de la sfârșitul păgânismului.

Sarcina aceasta, în acest caz ca și în altele similare, devine însă extrem de stânjenitoare pentru un

istoric al religiilor. Documentele sunt mult mai puține decât s-a crezut la început sau, atunci când le avem, sunt foarte fragmentate și puțin explicite. Textele autorilor clasici nu conțin decât aluzii la fapte ce le sunt bine cunoscute cititorilor; textele comentatorilor și ale gramaticienilor, foarte didactice întrucât au fost scrise cu intenția de a-i învăța pe alții, sunt tardive și conțin adesea confuzii; la toate acestea trebuie adăugat și faptul că acea parte a serbărilor care ne interesează mai mult, adică misteriiile propriu-zise și revelațiile ce li se făceau inițiaților erau supuse unui secret absolut impus nu numai de religie ci și de Stat.

Procese în care au fost implicați Alcibiade și oratorul Andocide, acuzați de profanarea misteriiilor – această poveste a stârnit mari scandaluri la sfârșitul secolului al V-lea î.Ch. – ne demonstrează că legea nu glumea când era vorba de lipsă de respect sau indiscreție în probleme legate de religie și că cel care se făcea vinovat de astfel de lucruri își risca viața; Eschil însuși, puțin mai înainte, a avut parte de o astfel de experiență, chiar dacă s-a exprimat, vorbind ce nu trebuia, în versuri frumoase și în stil tragic²⁸. Cu toate că, într-un anume fel,

²⁸ Despre procesul lui Eschil, celebru în antichitate, se găsesc ipoteze interesante într-un studiu al lui Salomon Reinach, citit la Academia inscripțiilor și publicat ulterior (*Quelques enseignements des mysteres d'Eleusis* în *Revue archeologique*, iulie-octombrie 1979, p. 173-204. S-ar părea că, în momentul când a avut loc procesul, Eschil nu era inițiat și a divulgat un fapt pe

acest secret era cunoscut de toată lumea, deoarece, în final, aproape toți atenienii și un număr foarte mare de greci de prin alte părți erau inițiați, a fost păstrat cu atât de mare strășnicie până în ultimii ani ai păgânismului încât, acum, nu putem decât să regretăm atâta cumințenie din partea lor.

Așadar, suntem nevoiți să recurgem la ajutorul autorilor creștini, deoarece în polemicile pe care aceștia le-au avut cu păgânii ei nu se simt obligați să dovedească aceeași discreție; când însă acești autori creștini n-au fost la început păgâni, ca Arnobius sau Clement din Alexandria, ei nu oferă întotdeauna informații exacte; aceștia confundă cultul eleusinian cu alte culte, cum ar fi misteriiile orfice sau cele ale lui Sabazius. Dar, mai ales, ei sunt polemisti și nu istorici obiectivi²⁹; cu toate acestea, mărturiile lor, chiar dacă uneori nu prezintă nicio valoare, având în vedere sărăcia de informații cu care ne confruntăm, ne sunt un ajutor prețios³⁰.

Săpăturile efectuate la începutul secolului al XIX-lea de către specialiștii de la *Dilettanti* (societa-

care îl aflate de la alții dar care, într-adevăr, era învățat la Eleusis – anume că Artemis era fiica lui Demeter și nu a Latonei, cum credeau profanii.

²⁹ Cf. Pottier, *Dict. des antiquites*, II, p. 557.

³⁰ Textele literare au fost reunite sub titlul *Aglaophamus* de Lobeck (Koenigsberg, 1829, t. I), lucrare deja veche, însă foarte importantă și datorită căreia studiul misteriiilor a devenit mai puțin fantezist.

te engleză care a adus mari servicii „decovertând” terenul, la propriu și la figurat) în diferite locuri și, ulterior, lucrările arheologice întreprinse de Lenormant, având ca obiectiv sanctuarul de la Eleusis, au făcut ca știința să progreseze mult.

Săpăturile întreprinse începând cu anul 1882 de către Societatea arheologică din Atena au dus, desigur, la lărgirea cunoștințelor noastre și ne-au permis să pătrundem în fiecare colțișor al incintei sacre, locuri în care cei neinițiați nu aveau acces, sub amenințarea cu moartea³¹. (Amenințarea aceasta nu era formală sau platonice. Titus Livius ne povestește aventura a doi tineri imprudenți care, strecurându-se în sanctuar iar apoi povestind, cu naivitate, ceea ce au văzut, n-au scăpat de condamnarea la moarte, chiar dacă singura lor vină a fost ignoranța.)³². Astfel, au putut fi stabilite planul exact, felul cum a fost împărțit spațiul construit, modificările succesive la care a fost supus *telesterion*-ul (τελεστήριον), sfânta sfintelor, și s-a identificat chiar și încăperea în care se făceau inițierile. S-au găsit și numeroase inscripții care, adăugându-se la cele deja cunoscute, oferă cele mai sigure și mai exacte dovezi de care poate dispune un istoric.

Iată de pildă un ex-voto descoperit în incinta templului lui Hades de la Eleusis:

³¹ Titus Livius, XXXI, 13-14.

³² Rezultatelor săpăturilor de la Eleusis le este dedicat un capitol captivant în *Excursions archeologiques en Grece* a lui Ch. Diehl.

„Lacrateides, fiul lui Sostratos, din tema Icaria, preot al Zeului și al Zeitei și al lui Euboleus... în numele său și în numele fiilor săi Sostratos și. . . și a fiicei sale a consacrat această ofrandă în semn de recunoștință față de Demeter și Kore”.

Λακρατείδης Σωσίστρατου Ικαρίεως ιερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς καὶ Εὐβουλέως. . . .
 γεγων ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ὄντων Σωσίστρατου [καί. . .
 τῆς Σω]γατρὸς χαριστήριον Δήμητρι καὶ Κόρηι
 ἀνέθηκεν.

Πλού- των	Θεά	Λακρατείδης Σωσίστρατου Ικαριεύς
Τριπτόλε- [μος]		

În ceea ce privește antichitatea, epigrafia rămâne cea mai de preț dintre „științele auxiliare” ale istoriei; este adevărat și că decretale sau socotelile administrative clarifică, mai ales, ceea ce era exterior practicilor de misterii.

Iată un fragment dintr-un plan de conturi (către 420 î. Ch.) ce conține o scurtă descriere a unei ceremonii desfășurate la templul din Eleusis:

πλύνθαι Η Η Η Η ἐνωικὸς[ομήθησαν
 ἤι τὴν ἀκατον καλεῖσθαι⁽¹⁾.

Mai sunt și vasele pictate care, pentru istoria religiilor constituie o sursă de informații inepuizabilă. . . dar și de presupuneri contradictorii; însă, aceste conjecturi sunt cele mai plăcute jocuri din lume pentru un spirit subtil – este o adevărată încântare interogarea acestor martori, cum am putea

numi aceste fragile capodopere. Ar fi însă o greșeală să considerăm că găsim aici secretele de la Eleusis, așa cum a făcut, cu naivitate dar și cu entuziasm, o întreagă generație de arheologi care susțineau că descoperă pe vase reprezentări exacte ale unora sau altora dintre misterii³³. În mod sigur, aceste vase nu au fost făurite pentru a călători în lumea largă dezvăluind un ceremonial ascuns cu atâta grijă.

În sfârșit, putem beneficia și de ajutorul etnologiei și al religiei comparate. Nu trebuie să trecem cu vederea dezvoltarea acestei științe³⁴ care a acordat o atenție crescândă, cvasi-respectuoasă, populațiilor „sălbatică” sau „primitive” pentru a descoperi secretul apariției religiei sau „originea tuturor cultelor”. Dar, nu este nicio îndoială că nu s-a reușit încă să se descopere acel element simplu și ușor de exprimat printr-o formulă chimică din care au ieșit toate religiile și care le-ar explica pe toate...

Colaționând însă și clasificând observațiile a numeroși exploratori referitoare la America de Nord și la Australia (acest din urmă continent fiind un loc clasic), am putea spune că pentru etnologi³⁵

³³ Asupra tentativelor primilor ceramografi, vezi Pottier, *Cat. des vases du Louvre*, I, p. 46.

³⁴ Mai ales sub influența unor savanți englezi, ca Andrew Lang și Sir James Frazer.

³⁵ Înainte de toate, trebuie citate cercetările fructuoase ale lui Spencer și Gillen asupra triburilor australiene. Pe aceste date

s-a realizat un stoc important de fenomene caracteristice sau cel puțin curioase; este adevărat, nu întotdeauna acestea au fost înregistrate corect, uneori ele fiind de proveniență mult prea recentă sau mult mai complexe decât au părut la început, adesea interpretate prea arbitrar, prin prisma unui om din secolul al XX-lea. Cu toate acestea, ele alcătuiesc un volum de informații prețios. Acestora li s-a adăugat un număr de teorii elaborate pripit și, adesea, la fel de repede abandonate³⁶ sau, alteori, alterate printr-o prezentare prea rigidă ori prin marea influență generală ce se dorește să li se acorde; în schimb, aceste speculații, de regulă, sunt captivante și oferă cadre pentru demonstrații extrem de comode.

Pe bună dreptate, s-a dorit folosirea în studiul religiilor antice a unor noțiuni ca acelea referitoare

și pe referințele privitoare la popoarele nord-americane, Durkheim și-a întemeiat teoria sa generală asupra religiei (*Les formes elementaires du sentiment religieux*); el consideră aceste fenomene cu mult mai simple și mai primitive decât sunt în realitate. Această opinie este puternic contestată de etnologii profesioniști. Asupra valorii filosofice a acestei teorii, vezi G. Fonsegrive, *L'origine de la religion* și articolele din *Bulletin de la Soc. de Phil.*

³⁶ Pentru a cita, în sensul acesta, un singur exemplu, cel al lui Sir James Frazer care a elaborat succesiv nu mai puțin de trei teorii asupra originii totemismului. Tot astfel, în ce-l privește pe S. Reinach care a generalizat explicația totemistă într-un studiu asupra religiilor antice, s-ar părea că, recent, s-a întors de unde a plecat.

la riturile agrare³⁷, la *tabu*-uri și la totemuri, ce joacă un rol atât de important în religiile „necivilizate”.

Tabu-ul, termen împrumutat de la populațiile din Polinezia, semnifică o interdicție legată de un obiect considerat sacru și care e încărcat cu un fel de magnetism religios sau magic deosebit de puternic și de temut; obiectul în cauză nu poate fi atins și nici măcar privit decât după diverse ceremonii de purificare prin care se ridică interdicția. Cele mai multe dintre riturile agrare constau cu siguranță în ridicarea acestei interdicții ca, de pildă, când este afectat solul³⁸.

Cât privește *totemismul*, sunt în discuție definiția însăși a acestui termen, aria lui de extindere și, în același timp, originea totemismului. Să spunem că de obicei *totemul* este un animal, foarte rar o plantă, adesea un obiect neînsuflețit, care îi servește unui trib ca patron sau simbol, din care toți membrii tribului sau clanului cred că descind prin filiație directă, cu care ei se identifică într-un mod mai mult sau mai puțin clar și pe care, în toate cazurile, îl consideră un strămoș. Noțiunea de *totem* ne dezvăluie atât un sistem de instituții cât tipul de organizare socială pe care și-au însușit-o (spre exemplu, căsătoria exogamică). Chestiunea privi-

³⁷ Teoria riturilor agrare îi este datorată lui Mannhardt (*Wald und Feldculte*, 1875 și 1877; cf. *Mytologische forschungen*, 1884); aceeași teorie a fost dezvoltată remarcabil de către Frazer.

³⁸ A se vedea, Frazer, *Taboo and the perils of the souls* (partea a II-a din *Golden Bough*).

toare la înțelegerea până la ce punct acest sistem depinde de *totem* și care sunt raporturile acestuia cu noțiunea de *totem* constituie principala dificultate în elaborarea acestei definiții controversate³⁹.

Privitor la tema ce ne ocupă pe noi în prezent, nu sunt convins că la Eleusis se găsesc urmele unui adevărat totemism; cât despre riturile agrare (de altfel atestate în foarte multe țări și considerate aproape universale) și despre noțiunea de *tabu*, lucrurile stau puțin altfel. Mulți dintre eleniști nici nu vor să audă vorbindu-se despre riturile agrare; aceștia fie resping categoric ipotezele etnologice, fie îi zeflemisesc pe susținătorii „metodei comparative”⁴⁰. Este adevărat, ei nu o fac întotdeauna fără temei...

Desigur, specialiștii în descifrarea inscripțiilor, fiind supuși unei discipline precise și riguroase, se distanțează de opiniile avântate și mult prea strălucitoare. Nu li se poate face pentru aceasta niciun reproș, fiind cât se poate de adevărat că supozițiile sunt adesea destul de îndrăznețe, că analogiile de suprafață sau coincidențele întâmplătoare sunt

³⁹ Putem cita, în legătură cu acest subiect, ca un rezumat al celor mai recente opinii, savantele articole ale lui Van Genep, *L'état actuel du problème totemique*, apărute în *Revue de l'hist. Des religions*, LXXV, și LXXVI.

⁴⁰ George Foucart, egiptolog renumit și director al Institutului din Cairo, a publicat sub titlul *Histoire des religions et methode comparative* (Paris, Picard), un volum în care nu face economie de critici dure la adresa istoriei comparate a religiilor căreia îi opune „metoda istorică”, desigur mai prudentă.

transformate cu prea multă ușurință în legi cu acțiune generală sau sunt considerate dovezi ale unei origini comune și, în sfârșit, pentru că nu o dată, „textele nu sunt analizate, ci juxtapuse, fără o critică prealabilă, fără să se intereseze de data la care au fost scrise și nici de credibilitatea dovezilor”.

Însă cel căruia Foucart îi adresează acest blam este însuși James Frazer, „autor de referință”, stigmat de toți istoricii religiilor și ale cărui scrieri, *Golden Bough* sau *Totemism and Exogamy*⁴¹ sunt, într-un anume fel, cărțile de căpătâi ale tuturor etnologilor. Tezele lui sunt interesante, te pun pe gânduri iar anumite apropieri iscusite sau surprinzătoare, pe care le face el, le conferă nivelul de veridicitate necesar. Firește, ca orice altă teorie științifică, la un moment dat, și strălucirea acesteia va păli – acest lucru se întâmplă în istoria religiilor poate mai repede decât în oricare alt domeniu – alte teorii vor înflori în locul acestora, dar, atunci, acestea de acum își vor fi îndeplinit menirea per-

⁴¹ Opera capitală a lui Sir James Frazer este *Golden Bough* (Creanga de aur). Ediția a III-a, complet revizuită, apărută la Londra în perioada 1911-1915, cuprinde douăsprezece volume *in-8*, dintre care un volum întreg este rezervat pentru bibliografie și tabele (Londra, 1911-1915). – *Totemism and Exogamy* (patru volume *in-8*, Londra 1910) este dezvoltarea tematicii unui volumaș scris anterior (*Totemism*), devenind celebru într-un timp record. Scrierile lui constituie o adevărată enciclopedie de cea mai mare valoare și de o bogăție aproape inepuizabilă. Să mai spunem că ultima lui lucrare în ordine cronologică se referă la Biblie (*Folk-lore in the Old Testament*, 3 vol., Londra 1918).

mișându-ne întoarcerea într-un timp trecut, adică dobândind puțința de a înțelege o seamă de fenomene mai mult sau mai puțin confirmate.

Astfel de lucruri se întâmplă în orice domeniu științific. Dar, așa cum spunea un savant din Germania, după ce a respins nenumăratele explicații adoptate cu prea mare ușurință de predecesorii săi și fiind pe punctul de a risca, la rândul său, lansarea unei ipoteze proprii: „nu s-ar mai scrie istorie dacă s-ar renunța la ipoteze”. Firește, ipoteza este motorul științelor istorice și, fără ea, plăcerea pe care o dobândim din jocul captivant bazat pe erudiție n-ar mai avea nicio culoare...

Există însă și un alt motiv pentru care unii ele-niști se distanțează de metoda „comparativă”. Lor le este greu să creadă că această mitologie minunată, cu zeii ei strălucitori, cărora li s-au dedicat studiindu-i și pentru care au avut o anumită venerație, ar putea descinde, eventual, din culte primitive, din animale sacre sau din mii de alte reprezentări grosolane. Și totuși... Este foarte evident că, în timpuri străvechi, zeița Atena n-a fost decât o bufniță și că Apollo Sauroctonul, în a cărui statuie, aflată la Luvru, este admirată tinerețea nemuritoare, a început prin a fi nimic altceva decât un șopârlă și că, în general, toți zeii olimpieni provin din diverse locuri, din culte diferite dar întotdeauna destul de barbare⁴².

⁴² Cităm unul dintre ultimele studii, elaborat după metoda comparativă, în care se vor găsi exemple curioase de supraviețui-

Ar fi destul de greu pentru cineva care încă are în urechi acordurile muzicii lui Gluck să fie de acord cu Salomon Reinach că, odinioară, Orfeu a fost un vulpoi și totemul unui trib trac⁴³; el ar fi străbătut un traseu spectaculos, de la apariția lui până la forma finală în care a fost consacrat, și ar fi de-a dreptul amuzant să constatăm contrastul dintre punctul de plecare și cel de sosire; la drept vorbind, o astfel de origine a lui Orfeu n-a fost niciodată dovedită, dar, cu siguranță, este posibilă. După toate acestea, oare, n-ar trebui să-i admirăm, întâi și întâi, pe grecii inteligenți și subtili care, dintr-un material atât de sărac, au știut să dea la iveală povești atât de minunate, versuri atât de frumoase, o artă plină de măreție?...

S-ar părea, deși e mai puțin sigur, că în Grecia au existat numeroase „etaje” ale religiei, suprapuse – așa cum sunt straturile geologice – și că zeii olimpici aduși din nord de către invadatorii aheeni (adevărații greci din istorie) au înlocuit, *cel puțin aparent*, cultele existente cu altele, de un gen cu totul diferit. La drept vorbind, învingătorii n-au scăpat

re ale unor culte străvechi: Hamilton Swindler, *Cretan elements in the cult and ritual of Apollo*, Bryn Mawr (Pensilvania). Aici, se poate vedea că, în diferite locuri, Apollo ar fi putut să fie urmașul unui zeu-șoarece (Ap. Smintheus), a unui zeu-stâlp (Ap. Agyeus) etc., dar și al unor zei cu forme umane.

⁴³ *Revue archeologique*, 1902. 2, p. 242-279; articol reprodus în *Cultes, mythes et religions*, II, p. 85-122.

de influența celor învinși; nu s-a întâmplat niciodată ca o religie să fie total nimicită de către o altă religie. (Acest lucru s-a întâmplat și mai înainte cu invadatorii veniți din nord. Se pare că aceștia, destul de neciopliți la sosirea lor, au fost civilizați venind în contact cu cultura foarte rafinată, mai degrabă asiatică decât europeană, ce înflorea pe atunci în insulele și pe coastele mediteraneene și pe care noi o numim cultura egeeană. Consider că ionismul îi datorează acestei culturi o mare parte din farmecul ce îl caracterizează, iar populațiile care au scăpat de această influență sau nu s-au priceput să o asimileze – ca unii dintre dorieni și poate și spartanii – sunt cu mult mai puțin subtili în manifestările artistice și, o spunem cu părere de rău, mai puțin „greci”). Chiar „războiul zeilor”, cum le face plăcere savanților să-l numească, a fost tot un compromis.

Cultul zeilor olimpieni abundă în practici care nu pot fi explicate prin sistemul religios oficial, care sunt contradictorii în raport cu practicile propriu-zis olimpiene, și care nu pot fi clarificate decât făcând apel la concepții total diferite. Aceasta este teza pe care o dezvoltă J. E. Harrison într-o lucrare captivantă, chiar poetică, plină de idei provocatoare și, în același timp, cam riscantă⁴⁴. Principala preocupare este de a degaja vestigiile vechii religii grecești, mai bine zis, mediteraneene, încețoșată

⁴⁴ Jane E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*.

pentru ochii noștri de construcții mai recente, religie în întregime magică, dacă termenii magie și religie pot fi alăturați. Aceste vestigii ascund în ele, în grosolănia lor simplă și naivă, germeii unei dezvoltări spirituale deosebit de elevate. (Aserțiunea aceasta este cu siguranță contestabilă, însă sistemele dionisiac și orfic au folosit elemente ale vechii religii populare, care au rămas mereu vii în ce privește eșafodajul teologic și simbolic, elemente care de-a lungul timpului au devenit din ce în ce mai sofisticate și mai complicate). În sinea ei, autoarea ar dori ca partea bărbătească a olimpienilor să fie ucisă de propria-i biruință și își canalizează întreaga ei simpatie spre amărății, dar „încântătorii” înaintași ai lor, învinșii. În sfârșit, s-ar părea că îi face plăcere să-i umilească pe zeii oficiali dezvăluind ceea ce se ascunde sub veșmintele lor somptuoase.

Astfel, pentru a cita un singur exemplu, în sărbătoarea attică numită *Diasia*, consacrată lui Zeus Meilichios, Harrison descoperă un cult preelenic al unui zeu al pământului, un zeu-șarpe. Se știe că anticii considerau șerpilor divinități ale pământului, divinități „chtoniene” – iar faptul că pe unele basorelieuri din Pireu este reprezentat un șarpe, adorat cu numele de Zeus Meilichios, ne-ar putea face să acceptăm această ipoteză⁴⁵. Sacrificiului clasic, un

⁴⁵ Trebuie spus că raționamentul lui Harrison nu este la adăpost de orice critică. Se poate foarte bine ca aici să fie vorba de unele importuri asiatice și de combinarea unui Moloch fenician cu un cult străvechi al lui Zeus. Cel puțin, aceasta este

fel de ofrandă adusă zeului în vederea obținerii unui ajutor, dar și prilej pentru o masă comună la care victima, friptă pe foc, era împărțită între zeu și credincioșii de față, „rugăciunii-cerere” făcută în grup, mai bine zis, un adevărat contract de schimb (*do ut des*), autoarea îi opune sacrificiul anterior, așa cum se făcea pentru spiritele chthoniene, în care victima era în întregime consacrată sau, mai curând, *dedicată* zeului, fără ca adoratorii să cuteze să o atingă măcar, fiind de-acum obiect *tabu* și devenind extrem de periculoasă.

Potrivit acestei concepții, la origini, zeul sau mai degrabă spiritul, nu este o entitate binefăcătoare și nici dispusă să ofere un bine în schimbul unui alt bine; este o putere răuvoitoare și se acționează pentru a o îndepărta sau pentru a o potoli la un moment dat: *do ut abeas*, „îți dau ca să dispari”. În realitate este un pericol ce trebuie îndepărtat sau, dacă asta se dorește, o „invocare” a unui spirit prin anumite procedee – iată, apare magia – având ca scop ridicarea unui *tabu*; tot astfel, prin riturile agrare săvârșite înainte de începerea muncilor agricole, se îmbunează sau se alungă spiritul pământului, ridicându-se, în felul acesta, *tabu*-ul ce apasă solul.

Această teorie însă, deși inteligentă, păcătuiește printr-un exces de rigoare; în cea ce privește existența credințelor și a ritualurilor magice într-o

părerea lui Foucart, exprimată cu mult timp în urmă (*Bull. corresp. hell.* VI, p. 507).



Scenă din Misteriile eleusiniene

epocă foarte veche – credințe și ritualuri care au supraviețuit până în zilele noastre și, poate, vor supraviețui întotdeauna primind însă altfel de nuanțe – nu se poate deduce că n-ar fi existat, în același timp, o altă concepție despre rugăciune și sacrificii. Nu pare să fie nevoie de o trudă îndelungată, pe parcursul mai multor secole, pentru ca omul să înceapă a preamări, a se ruga la un zeu binevoitor și gata să-i vină în ajutor; este o idee foarte simplă, în limitele firești și care poate fi catalogată drept „primitivă” cu aceeași legitimitate ca și complicațiile aduse de magie.

Rezultatele la care au condus cercetările asupra unor „forme elementare” ale sentimentului religios – și aici avem în vedere îndeosebi ceea ce vom spune despre Eleusis – nu demonstrează nicăieri că în toate împrejurările o religie superioară trebuie neapărat să descindă dintr-o religie inferioară sau că, de pildă, zeii cu forme omenești au succedat zeilor cu forme animaliere sau altor entități cu puteri magice fără o formă definită⁴⁶. Un prejudiciu imens a adus și aplicarea integrală a teoriei evoluționiste în domeniul istoriei religiilor; se vrea ca evoluția să fie mereu rectilie sau, dacă nu, să aibă un curs ascendent, ca ceea ce este complex să provină întotdeauna din ceva ce este foarte simplu și, ceea ce este și mai derutant, acesta de

⁴⁶ Dussaud (*Les civilisations prehelleniques*, ed. a II-a, p. 362 sq.) demonstrează existența în Grecia a antropomorfismului încă din cea mai îndepărtată epocă la care am putut parveni.

aici îl explică în totalitate pe acela de acolo. Se crede că s-a făcut totul atunci când s-a găsit, ca punct de plecare, un fenomen de o sărăcie ieșită din comun, cu atât mai prețios cu cât este mai nevoieaș, dar din care vor fi extrase, în mod cvasi-automat, cele mai bogate informații.⁴⁷

Cu toate acestea, tocmai pe această îmbogățire se bazează ei când își susțin punctul de vedere. Sub această metodă se ascunde concepția filosofică a lui *a priori*, ea însăși prea simplă și foarte contestabilă, care depășește într-un mod bizar și neobișnuit studiul fenomenelor.⁴⁸ În istorie trebuie avută foarte mare grijă atunci când se enunță astfel de legi⁴⁹, ca cele din filosofie; în plus, însuși conceptul de lege – destul de artificial dar care pare necesar în clasificarea noțiunilor de fizică sau de biologie, spre exemplu – oare, poate fi aplicat întotdeauna și în acest domeniu, mereu în mișcare și niciodată stabil, care este istoria?⁵⁰ Ceea ce este interesant, pentru chestiunea de care ne ocupăm noi, și pe

⁴⁷ Această convingere este izbitoare în ultima carte a lui Durkheim și constituie, după părerea mea, una dintre principalele ei slăbiciuni.

⁴⁸ Cf. unele remarci înțelepte și imparțiale – de altminteri, nu cred că aici este implicată o filosofie anume – ale lui P. Huby, în *Christus*, ed. a II-a (Beauchesne), p. 446.

⁴⁹ Să precizăm totuși că volumul *Christus* este rezultatul colaborării dintre diverși specialiști și se constituie într-o excelentă istorie a religiilor, foarte exactă și la obiect.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 268 sq.

care nu numai J. E. Harrison a pus-o în lumină, este importanța pe care a avut-o în epoca pre-elenică cultul pământului și, legat de acesta sau ca primă emanație a lui, cultul vegetației. Au existat mulți zei care i-au precedat pe zeii greci – mă refer la acei zei a căror amintire o găsim persistând în religiile olimpiene sau care au supraviețuit în mod real alături de acești zei – respectiv, divinitățile pământului și ale vegetației; multe dintre cultele străvechi, pe care nimic nu le-a putut face să moară, sunt culte agrare.

„Riturile agrare”, pe care ne este ușor să le studiem mulțumită unor practici aflate încă în vigoare, nu numai la „primitivi” ci și în Europa, nu se rezumă doar la ridicarea unei interdicții, despre care am mai vorbit; ele au în vedere, poate, mai mult decât atât, captarea „principiului vieții”, necesar pentru a face pământul fertil, vitele mai fecunde și recoltele bogate. Se întâmplă destul de frecvent ca acest principiu al vieții sau spiritul vegetației să fie văzut ca și cum ar fi încarnat fie într-un obiect, fie într-o ființă și care este nimicit sau ucis la sfârșitul anului agricol pentru a asigura reîntinerirea aceluiași spirit. Așa este, de exemplu, ritualul de ardere a ultimului snop de paie, în care se ascunde spiritul recoltei, sau și a unui animal în care acesta, după ce a fost urmărit, își găsește refugiu; cenușa rezultată din arderea acestora posedă virtuți procreative. Aceeași idee pare a sta la baza sacrificării regelui bătrân și bolnav la unele popoare primitive

sau moartea rituală a preotului lui Nemi la romanii din antichitate.⁵²

După acest larg ocol, care n-a fost chiar inutil, revenim la Eleusis ale cărui divinități și rituri erau, în principiu, esențial chtoniene și agrare (sau chiar exclusiv agrare). Misteriile, de asemenea, erau la originea lor agrare⁵³. În sprijinul acestei idei, Foucart aduce următoarele argumente:

⁵² Fără a mai aminti de studiile lui Mannhardt și Frazer, care au dezvoltat mult subiectul, un rezumat al acestei chestiuni poate fi găsit în cartea lui Dussaud, *Introduction a l'histoire des religions*, p. 147 sq. Dussaud prezintă „ultimele teorii” referitoare la istoria religiilor, însă el are tendința de a reduce toate religiile la o singură unitate, unitate, de altminteri, destul de artificială și de schematică. De pildă, nu este nevoie să fii catolic pentru a șovăi să vezi în *Memorare* o formulă de constrângere cvasimagică înrudită cu practicile tuturor sălbaticilor sau în interdicția, recent abolită, de a amesteca în același fel de mâncare carne și pește în timpul Postului Paștelui un „tabu” a ceea ce este mestecat. Nu este destul să pui în cumpănă obiceiuri luate cam de peste tot – căci, la urma urmei, orice poate fi comparat – ci trebuie stabilit istoricește un adevărat raport de descendență; aceste alăturări pripite au contribuit, într-o oarecare măsură, la discreditarea „metodei comparative”.

⁵³ Despre aplicarea teoriilor etnografice la religia eleusiniană poate fi citat F. B. Jevons, *And introduction to the history of religion*; capitolul ce se ocupă de Eleusis este o construcție ingenioasă și provocatoare, chiar aventuroasă. Am să-l citez din nou pe Frazer cu *Golden Bough* (mai ales partea a 5-a, *Spirits of the corn and of the wild*, anume, vol.I, c.II, *Demeter and Persephone*. Cf. vol. II, c. IX, 2).

„1. Sărbătorile cele mai vechi de la Eleusis, sărbători care existau deja în secolul al XI-lea î.Ch., se refereau la agricultură. Ele erau celebrate în momentul înverzirii grâului sau în perioada de formare a spicului. Sunt singurele cunoscute cu certitudine. Existau și altele, care priveau diferitele faze de dezvoltare a cerealelor.

2. Obiceiul de a consacra zeitelor de la Eleusis primele recolte în semn de recunoștință pentru bunăvoința lor. Respectată mai mult sau mai puțin religios, în funcție de circumstanțe, această obligație pioasă a fost amintită nu doar o dată de oracolul din Delfi, și ea a persistat până în epoca imperială.

3. Darul pe care hierofantul îl oferea mystilor admiși la gradul superior al inițierii (epopteia) era un spic de grâu.

Însă Demeter nu era doar zeița agriculturii; ca o consecință cu totul firească, i se atribuia de asemenea introducerea unei vieți mai civilizate, mai bine reglementată de legi.”

Este un fapt bine cunoscut că *misteriile* din Eleusis n-au fost singurele care au existat în Grecia. Trebuie considerate *misteriile* lui Isis sau cele ale lui Mithra⁵⁴ și încă multe altele, aduse din Egipt și mai ales din Asia, apoi modificate, amestecate cu alte

⁵⁴ Despre misteriiile lui Mithra, foarte răspândite și care au încercat să intre în competiție cu creștinismul, a se vedea importante lucrări ale lui Franz Cumont pe această temă și, în special, *Les mystères de Mithra*, ed. a III-a, Bruxelles, 1913. [Vezi în acest sens Franz Cumont, *Misteriile lui Mithra*, trad. Anghel Alexandru, Ed. Herald, București, 2007 - n. trad.]

diferite elemente și răspândite, în epoca romană, în toată lumea civilizată; faima lor a fost mare și, tot astfel, influența lor. Ele răspundeau nevoilor spirituale ale unor suflete zbuciumate și dezorientate, și acelei „neliniști religioase” care își căuta hrana peste tot.

„A doua trăsătură a religiei eleusiniene este încrederea pe care aceste misterii o dau inițiatului în viața viitoare. S-a încercat – în zadar însă! – ca această caracteristică să fie derivată din prima: s-a spus că metamorfoza bobului de grâu i-a sugerat omului ideea nemuririi sufletului. Dar nu despre nemurire este vorba aici; înaintea misteriilor eleusiniene și în afara acestor misterii, grecii și chiar popoarele barbare au crezut întotdeauna că ceva din lăuntrul omului continua să trăiască după moarte. Prin urmare, este necesar să distingem clar între aceste două binefaceri ale Demetrei – agricultura și inițierea; ambele se datorează aceleiași divinități, dar sunt independente una de cealaltă. Când în imnul homeric, Demeter îi învață pe conducătorii din Eleusis secretele divine, agricultura era deja o artă cunoscută. Aceste două caracteristici ale misteriilor eleusiniene nu au nici un fel de legătură logică; iar dacă ele se găsesc laolaltă în religia lui Demeter este pentru că amândouă au fost împrumutate din religia lui Isis”.⁵⁵

Caracterul lor, în mod evident străin, precum și dezvoltarea lor de mai târziu, le situează pe aces-

⁵⁵ Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 18.

tea în afara subiectului nostru. Dar în Grecia însăși – pur elenică și înfloritoare în epoca clasică – cunoaștem, prin mărturii dovedite, un număr sigur de *misterii*, pe lângă care ar fi putut exista și altele ale căror urme au dispărut⁵⁶.

Dintre cele care au fost atestate, cele mai multe par a fi plasate, la fel ca și misteriiile eleusiniene, sub patronajul lui Demeter și Kore⁵⁷ sau ale altor divinități asemănătoare, dar mai puțin celebre; bunăoară ca cele din Peloponez, ciudatele *misterii* din Andania, precum și cele ce se desfășurau în numeroase localități arcadiene.

Aici, însă, trebuie să fim chiar mai atenți decât în alte împrejurări. „Filialele” reale ale centrului de

⁵⁶ Cea mai recentă lucrare asupra ansamblului misteriiilor antice este cea a lui K. de Jong, *Das antike Mystereienwesen*. Din păcate, autorul este interesat îndeosebi de misteriiile „tardive” pe care cel mai adesea le tratează din punctul de vedere al științei psihologiei și al psihopatologiei, ceea ce constituie o chestiune interesantă dar nu una esențială. – Pentru informații despre misteriiile cunoscute practicate în Grecia, lucrarea lui Nilsson, *Griechische Feste...*, constituie un îndreptar prețios asupra sărbătorilor grecești ce se desfășurau în afara Atticii.

⁵⁷ În general, se pretindea că toate proveneau de la Eleusis; de altminteri, strălucirea Marilor Misterii îi incita pe preoți și pe cei din clasele sociale interesate chiar să pretindă această origine. De aici își trag rădăcinile anumite legende asupra unor întemeieri mitice raportate de Pausanias (în special, referitor la cultele peloponeziene): cf. asupra „filialelor sanctuarului din Eleusis”, Farnell, *Cults of gr. states*, III, p. 198 sq; și Nilsson, *Griech. Feste*, capitolul asupra lui Demeter și Kore-Persephone (în care sunt inventariate toate sărbătorile și misteriiile consacrate acestor divinități în spațiul din afara Atticii).

la Eleusis par a fi destul de rare – vorbesc despre acele misterii ce au fost stabilite într-o zi anume, ca ceva nou, cu intenția precisă de a se conforma modelului Eleusis. De pildă, într-o cetate tânără, cum era Alexandria egipteană, a fost instituită procesiunea așa numiților *calathos*, cunoscută din imnul pentru Demeter de Calimachos, dar care nu era o imitație propriu-zisă a misteriiilor din Eleusis ci, mai curând, o variantă derivată din acestea. Sigur este că Eleusis a influențat puternic misteriiile deja existente și că acestea din urmă au încercat să introducă schimbări după modelul eleusinian; nimic n-ar fi mai firesc și care explică și numele Eleusinia, Demeter Eleusinia, nume ce poate fi întâlnit în afara teritoriului attic (în afara cazului, susținut de unii, că acesta nu este un epitet preistoric ci chiar numele zeiței, *Eleusinia*, răspândit în mai multe locuri din Grecia, de la care și-a primit sanctuarul numele (oricum, acest paradox, destul de interesant, nu are dovezi credibile). Însă, în acele misterii ce au suferit influența ceremoniilor de la Eleusis sau care au pretins acest lucru, și asupra cărora riscăm să dăm și unele detalii exacte, găsim și elemente „autohtone” ce au rămas de neclintit în fața acestei influențe.

Mai existau și altfel de *misterii*, cele care se situau sub protecția altor divinități, cum erau vestitele *misterii* din insula Samothrace, consacrate lui Hecate și Cabirilor. Dar chiar și în aceste *misterii*, Demeter și Kore dețineau același rol însă, cu alte nume. Aceste *misterii*, puțin cunoscute în zilele

noastre, în antichitate erau considerate foarte eficiente și se pare că ar fi vrut să concureze Marile Misterii iar uneori chiar au reușit, cel puțin parțial; totuși, trebuie să fi existat unele analogii cu acestea în ce privește riturile de inițiere și chiar având aceleași mitologie⁵⁸. Până și numele Demeter ne indică limpede preocupări agricole, aici însă, divinitatea nu interesează în mod esențial; este și mai puțin importantă divinitatea recentă care și-a adjudecat vechiul cult⁵⁹.

În Attica, la Phlya, lycomizii aveau misterii proprii (dispunând și de o sală de inițiere în sanctuarul lor), despre care pretindeau că sunt mai vechi decât cele de la Eleusis) și ale căror divinități erau tot chtoniene⁶⁰. Cunoașterea riturilor agrare, folosirea secretelor magice destinate să asigure „binele pământului” nu erau, desigur, singurul scop al ceremoniilor de misterii, nici la popoarele foarte primitive și nici la „sălbaticii” din zilele noastre: aceștia au și ei „misteriile” lor⁶¹; cel mai adesea, acestea din urmă au drept scop inițierea adolescenților și felurite „rituri de trecere”, care marchează trecerea de vârsta adolescenței la cea a

⁵⁸ Privitor la misteriiile din Samothrace, cf. Otto Rubensohn, *Die Mysterien-heiligtümer in Eleusis und Samothrake* și Roscher, *Aschf. Lexicon...* II, s.v. *Megaloi Theoi*.

⁵⁹ Misteriile par a fi fost complet străine de religia olimpienilor.

⁶⁰ Asupra lycomizilor și a misterilor lor, vezi Toepfner, *Attische Genealogie*, p. 208 sq.

⁶¹ De pildă, în Australia centrală, există ceremonia numită *intichiuma*, foarte cunoscută de cei care se ocupă cu istoria religiei.

bărbației, sau dintr-o situație socială în alta⁶². Este posibil ca astfel de ceremonii să fi avut loc și în Grecia preistorică⁶³ dar, ceea ce discernem noi în acestea este supraviețuirea unui anumit fel de magie agrară. De altminteri, înainte de orice altceva, aceste mistere primitive sunt în exclusivitate *magică*⁶⁴, pe când valoarea lor morală sau religioasă pare a fi aproape inexistentă. Pentru unii savanți, acestea se rezumă în principal la a manipula sau la a mânca unele lucruri sacre sau înzestrate cu însușiri redutabile, după care se procedează la purificarea rituală indispensabilă. Cu alte cuvinte, „partea cea mai importantă a *misteriilor* constă în ridicarea unui *tabu*”⁶⁵, definiție ce riscă să fie mult prea îngustă, dar care marchează totuși caracterul magic al acestor practici.

De regulă, ideea de secret este asociată cu cea de mister; de altfel, etimologia pune în mod curent acest cuvânt în conexiune cu un alt termen ce în-

⁶² Acestea fac obiectul studiului lui A. Van Gennep, *Les rites de passage*.

⁶³ S-a dorit ca în acestea să se vadă o supraviețuire a ceremoniilor de la Eleusis; însă nu există nicio analogie între inițierea, la unii sălbatici, a unui grup de tineri ce urmează să intre într-o altă categorie de vârstă și inițierea de la Eleusis; Foucart, pe bună dreptate, respinge această teorie.

⁶⁴ În întreaga lucrare, eu dau termenilor „magie” și „magic” un sens destul de larg, pe care mulți etnologi și istorici ai religiei nu-l admit; și mai cred că prea adesea sensul acestora este subțiat în exces și că ei supun unei judecăți nedrepte semnificația acestor termeni.

⁶⁵ *Prolegomena*, p. IX.

seamnă a tăcea, pe când L. R. Farnell, spre exemplu, definește foarte simplu *misteriile* prin numai două cuvinte, *a secret worship*, un cult secret. Dimpotrivă, Harrison crede că secretul nu are nicio importanță în definirea *misteriilor* și propune o nouă etimologie, prin care acest cuvânt primește sensul de „purificare de murdărie”: prin *misterii* este scos de sub interdicție lucrul ce se vrea mâncat sau de care vor să se folosească (spre exemplu, primele fructe dintr-un anotimp sunt *tabu* și sunt „eliberate” prin ritualul aducerii ca ofrandă a trufandalelor). Numai că, aceasta ar putea însemna ori că nu se află niciun secret de păzit, ori că secretul nu este obligatoriu în ceremoniile de *misterii*. Tot astfel și cretanii se lăudau că *misteriile* lor sunt deschise pentru toată lumea, ele neavând nimic ezoteric⁶⁶; or, Creta a fost locul preferat de *misteriile* preelenice și locul din care, în cea mai mare parte, au fost importate în Grecia...

Oricare ar fi adevărul, *misteriile* pe care le cunoaștem din epoca clasică – mai puțin cele cretane⁶⁷ – comportă întotdeauna un secret. Cred că, într-un foarte mare număr de cazuri, la început a fost vorba de rituri magice, considerate ca foarte eficace, care sunt proprietatea unui trib sau care nu sunt cunoscute decât de câțiva membri ai tribului; ceremoniile de inițiere le dezvăluie câtorva aleși și, în

⁶⁶ Diodor din Sicilia, V, 77.

⁶⁷ De altfel, unii savanți, asemenea lui Farnell, resping mărturia lui Diodor.

același timp, le dă posibilitatea de a le practica; această ipoteză permite și dăinuirea noțiunii de *tabu*. Nu știu dacă în studiile religiei primitive a grecilor antici s-a acordat întotdeauna destulă atenție organizării acestora în triburi (acele *genos* attice) și dacă, pe de altă parte, în studiile asupra originii triburilor s-a luat în considerare și punctul de vedere religios în constituirea lor.

În orice caz, *misteriile* din Eleusis aparțineau unor *gene*, poate la început unui singur *genos* care a trebuit ca, ulterior, să împartă și cu alții acest privilegiu. Avem în vedere și că lycomizii din Phlya aveau, de asemenea, *misterii* proprii. Se pot găsi cu ușurință și alte exemple în altă parte. În rest, fiecare *gene* attică avea cultul propriu – ceea ce nu trebuie să ne surprindă, un cult comun fiind liantul care lega toate grupările antice – cult despre care ei spuneau că este foarte vechi, foarte special și diferit de cele ale vecinilor lor. Fiecare cult avea unele rituri aparte, anumite practici „eficace” și un anumit cuvânt inclus între secretele de familie, păzit cu strășnicie; chiar și numele celor mai multe dintre triburi – atunci când nu există bănuiala că ar exista o legendă relativă la o descendență animală și dacă nu dintr-un totemism pur, dintr-un alt lucru analog – pare a indica un fel de specializare a acestora din punct de vedere religios și magic. Însă aceasta este doar o ipoteză ce ar trebui dovedită.

Poate că la originea misteriiilor a mai existat și un alt element, la fel de important – anume, dansul

ritual, un fel de pantomimă care, în alte culte decât cel de la Eleusis, s-ar fi putut transforma în dramă cu subiect religios contribuind la apariția teatrului grec. Aceste dansuri un scop foarte practic: se mimează sau se simbolizează evenimentele pe care ar dori să se împlinească, crezând că în felul acesta exercită o influență de constrângere a forțelor naturii. Aceste pantomime ar putea așadar să facă parte dintr-un cult agrar.⁶⁸

Misteriile din Eleusis nu constituie un caz izolat, întâlnit numai în Grecia clasică, ele se înscriu într-un lung șir de manifestări de cult asemănătoare. Cu toate acestea, în unele privințe, ele sunt diferite, iar originalitatea lor constă în asocierea riturilor agrare cu speranțe referitoare la viața viitoare și, probabil, de a transmite un fel de rețete sau de formule pentru a putea trece nevătămat printre primejdiile ce pândesc în lumea de dincolo. Poate să fie o lipsă de documente, dar celelalte misterii nu ne dezvăluie nimic asemănător – mă refer la religiile vechi și, de pildă, nu vorbesc aici despre orfism, religie în întregime orientată spre „mântuire” și speranțe pentru lumea de dincolo, a cărei influență a fost considerabilă începând cu secolul al VI-lea î. Ch. până la sfârșitul păgânismului, și am în vedere religia savantă și religia privată, care ni-

⁶⁸ Lucian ne spune că, încă din vremea sa, nu puteau fi văzute misterii fără dansuri (*De Saltatione*, 15). Despre aceste dansuri sau pantomime agrare, cf. Frazer, *Spirits of the corn and of the wild*, 2 vol., Londra, 1912 (partea a 5-a din *Golden Bough*), I, c.III.

căieri nu a devenit religie de stat, care nicăieri nu a fost patronată oficial de către o cetate greacă.

Originalitatea misterilor eleusiniene este, în mod sigur, un fapt de netăgăduit. Odinioară, arheologii erau preocupați numai de ea. Astăzi, istoricii religiei, fără a nega această originalitate, par a se interesa numai de unul dintre aspectele ei, de cel agrar. Totuși, cele două aspecte ale ei coexistă. Nu este ușor să explicăm această dublă prezență, raporturile dintre ele, asemănarea sau deosebirea dintre originile lor. Despre acestea ne vom ocupa puțin mai încolo și vom încerca să dăm acestor preocupări supramundane locul și rolul ce li se cuvin.



Scenă din Misteriile din Eleusis

2000

CAPITOLUL II

MICILE MISTERII DIN AGRA. MARILE MISTERII: PARTEA NESECRETĂ

Pregătirea candidaților pentru inițiere și riturile din
Agra - Prima procesiune cu obiecte sacre - Ceremoniile
din Atena - Cursa pe mare și sacrificarea unui porc -
Marea procesiune și readucerea obiectelor sacre la
Eleusis - Urme ale religiei primitive ce au supraviețuit în
diversele ceremonii.

Ne vom opri acum asupra ritualului de la
Eleusis, pentru a preciza ordinea ceremoniilor.
Există controverse între savanți în privința unor
probleme de amănunt, mai exact asupra distribui-
rii timpului pentru diferitele ceremonii de pe par-
cursul sărbătorilor, precum și asupra locului unde
se desfășurau acestea. În linii mari, aceste aspecte
au fost clarificate, iar pentru cei interesați doar de
ansamblul manifestărilor există chiar și un calen-
dar¹. Acest calendar a fost stabilit pe baza unei in-

¹ Aug. Mommsen, uneori în dezacord cu Foucart în privința de-
taliilor, ne-a oferit un tabel general al ceremoniilor de la
Eleusis care însă se potrivește destul de bine cu cel întocmit

scripții dintr-o epocă tardivă (începutul sec. al III-lea d. Ch.) care a păstrat sau, mai curând, a reasat într-o ordine riguroasă cele mai vechi practici de cult².

Aceste ceremonii, așa cum se prezentau ele în epoca clasică, păreau a fi rânduite anume pentru inițierea *mystilor*, urmând ca prin această inițiere aceștia să dobândească fericire în viața de apoi. Desigur, însă, că nu întotdeauna a fost astfel; elementul străvechi, ritualul menit să acționeze direct asupra fertilității solului, care a lăsat numeroase urme, pare a-și fi cedat locul, puțin câte puțin, altei priorități: grija pentru fericirea în viața de dincolo de mormânt, fericire ce putea fi dobândită prin inițiere și care, în mod vizibil, a trecut în prim-plan, cel puțin în conștiința inițiaților.

Exista mai întâi un fel de „pregătire preliminară” a candidaților la inițiere pe parcursul *Micilor misterii*, ce se țineau într-o suburbie a Atenei, la Agra, în luna Anthesterion (ianuarie-februarie). Aceste *misterii*, aflăm de la un scoliast³, au fost instituite pentru a asigura inițierea lui Herakles, doritor să participe la slujbele divine de la Eleusis și care, prin urmare, erau de dată mai recentă decât *Marile Misterii*. Deci, se poate deduce aproape sigur că acestea au fost fondate imitându-le pe cele

de acesta din urmă (*Feste der Stadt Athen im Altertum*, pag. 244-245).

² *Inscr. Graecae*, III, 5.

³ Schol de Aristoph., *Plut.*, 8 45.

de la Eleusis și, desigur, la concurență cu acestea, mai înainte ca sanctuarul să fie inclus în Attica; după acest eveniment, ele au fost alipite celor de la Eleusis și s-au îmbogățit cu elemente noi.

Se pare că *Micile misterii* erau consacrate în special, dacă nu cumva chiar exclusiv, lui Kore, așa cum se arată în scolia pe care tocmai am citat-o. O curioasă placă de pământ ars, numită „*pinaxul* lui Nannion”, ce comemorează dubla inițiere a acestei femei – poate o curtezană cunoscută – la Agra și la Eleusis, constituie o dovadă prețioasă în privința importanței pe care o avea Kore în ceremonialul *Micilor Misterii*⁴. Este adevărat că o astfel de dovadă nu poate fi considerată prea sigură; în mod abuziv, asupra unor basoreliefuri sau asupra unor vase pictate s-au făcut comentarii care de care mai subtile, spunându-se lucruri la care autorii lor nici măcar n-au visat. Tot acest monument completează un text asupra rolului jucat de Dionysos – un zeu mai recent, a cărui apariție o succede pe ce a marilor zei olimpieni – în *misteriile* de la Agra. Considerând acest text, putem aprecia, pe bună dreptate, că la Agra se prezenta un fel de dramă

⁴ *Journal intern. d'archeologie numismatique*, 1901, pl.I – cu un comentariu savant al lui Svoronos, nu cel dintâi care s-a ocupat de această inscripție, însă care este cel mai exact și mai inteligent interpret al acestui mic monument. A fost reprodus și comentat și de Farnell, *op. cit.*, pl. XVI și p. 241 sq., de Harrison, *Prolegomena* 2, fig. 158. Din punct de vedere artistic, *pinaxul* (sfârșitul sec. al V-lea î. Ch.) este o realizare mediocră.

liturgică sau era o punere în scenă a unei părți din legenda lui Dionysos. Se știe însă puține lucruri și nimic precis despre sărbătorile de la Agra⁵.

Instrucția viitorilor inițiați începea cu o serie de purificări. Inițial, pregătirea candidaților la inițiere era încredințată unui singur hierofant (preotul suprem de la Eleusis); mai târziu, pentru că numărul *mystilor* era mereu în creștere, ea a fost încredințată „mystagogilor”, aleși dintre membrii familiilor Eumolpides și Keryces, patronii sanctuarului. Desigur, nu era un învățământ bazat pe anumite concepții morale sau filosofice; am arătat deja, venind în întâmpinarea unor teorii, că religia de la Eleusis nu demonstra preocupări de ordin superior⁶. Un pasaj din Synesios este revelator în acest sens:

„Aristotel spune că aspiranții la inițiere nu trebuie să învețe ceva, ci doar să încerce emoții și să fie supuși la tot felul de încercări grele, dar numai după ce vor fi devenit pregătiți să le primească”.

⁵ În lucrarea sa, Foucart se ocupă în principal de Marile Misterii iar despre Micile Misterii vorbește foarte pe scurt și expeditiv; chestiunea este tratată mai pe larg și detaliat de Mommsen, în *Feste*, p. 405-421.

⁶ Salomon Reinach crede că este necesar să contrazică această părere, fără însă a recurge la ipotezele prea imaginative de odinioară; el include în această instrucție un important conținut moral și, poate, chiar filosofic. În general, el atribuie Misteriilor de la Eleusis o încărcătură morală mult mai mare decât cea pe care le-o acordăm noi în prezenta lucrare.

Această religie, născută din magie și dintr-un cult agrar prea puțin „spiritual”, și-a păstrat acest caracter, chiar și când s-a legat de speranțele de dincolo de moarte, limitându-se, în special, la îndeplinirea scrupuloasă a riturilor transmise prin tradiție, condiție care asigura eficiența acestora.

Ritualul acesta, destul de complicat sau cel puțin greu de practicat – după o concepție întâlnită în mod curent în religiile „magice”, cea mai mică greșală de detaliu putea compromite întreg ansamblul – constituia ceea ce trebuiau să învețe *mystii înainte de toate* (dacă nu cumva, exclusiv). Mystagogii erau atenți la respectarea regulilor în ce privește abținerea de la consumul unor alimente și a interdicțiilor de acest fel ce le erau impuse inițiaților (atât înaintea cât și în timpul inițierii în *Marile Misterii*); dacă postul este mai rar întâlnit, în schimb, interzicerea anumitor alimente este un fenomen frecvent în cultele antice grecești (de altminteri, este departe de a fi o caracteristică numai a lor); scrierile autorilor din vechime dar și inscripțiile din temple au păstrat numeroase exemple de acest fel datând din antichitate. Totuși, nici postul și nici abținerea nu erau inspirate de motive asemănătoare celor cu care ne-a obișnuit creștinismul; este unul dintre acele cazuri, destul de frecvente în istoria religiilor, în care orice asemănare exterioară ascunde unele idei care nu numai că sunt foarte deosebite, dar sunt chiar opuse. La Eleusiș, nu este nici urmă de ascetism, și nici n-ar trebui să vedem

aici simple *tabu*-uri... în orice caz, nu trebuie considerate ca fiind din aceeași categorie cu interdicțiile rituale polineziene.

Explicația bazată pe legendă – vreau să spun că, din dorința de a o cinsti pe zeița care, îndurată că a pierdut-o pe Kore, s-a lipsit de mâncare și, imitând-o pe aceasta, opreliștea de a mânca rodie, pentru că acest fruct i-a fost fatal Persefonei, sau abținerea de la consumul altor alimente, fie din cauză că acestea îi repugnă Demetrei, fie că sunt sub protecția ei – explicație deja sugerată de unii autori antici, mi se pare nesatisfăcătoare⁷. Aici ca și în altă parte, legenda este posterioară ritului și caută să-i dea un temei rațional; nu ritualul copiază legenda. În plus, posturile și interzicerea unor alimente se regăsesc și în alte religii agrare, din ținuturi foarte diferite, ele având ca scop, la fel ca și castitatea, impusă adesea de cultele religioase, de a asigura prin „magie simpatică” fertilitatea pământului. Candidatul ce nu respecta aceste prescripții, într-un anumit interval de timp ce preceda inițierea, risca să fie considerat impur și să nu mai fie admis.

Alte „greșeli”, firește, și la Eleusis ca și în alte culte mult diferite de acesta, conduceau la impuritatea rituală; s-au făcut chiar liste ce conțin cazurile de impuritate recunoscute în Grecia. Dintre cele mai

⁷ Salomon Reinach respinge și el această teorie, însă consideră că mystagogii le ofereau candidaților la inițiere explicații legendare acestor interdicții (prin urmare, de dată mai recentă), însă aceste legende erau altele decât cele cunoscute de profani.



Scenă din Misteriile eleusiniene

frecvente sunt atingerea unui mort sau vărsarea de sânge (astfel, conform legendei, Heracles, după uciderea Centaurilor, pentru a putea fi inițiat, a trebuit să se purifice) – precum și orice întinare exterioară, fără legătură cu dispozițiile morale ale respectivului candidat⁸, considerată la fel când uciderea a fost cu intenție sau fără, criminală sau legitimă, impuritate ce se curăță la modul material, fără nicio pretenție la „căință”. Noțiunea de impuritate, răspândită aproape universal, este, așa cum se poate vedea, foarte deosebită de „păcat”, așa cum este el înțeles de creștinism – adică, o încălcare a legii morale, vinovăția când actul s-a produs cu intenție, ofensă gratuită la adresa lui Dumnezeu sau, pentru a ne situa pe o poziție mai elevată, un răspuns negativ la chemarea iubirii divine. Totuși, unii teoreticieni pretind că ideea de „păcat”, în sens moral, ar fi apărut, pe calea evoluției, pornind de la noțiunea de impuritate „magică”, singura ce ar avea, cu adevărat, înțâietate. Mă îndoiesc însă că, mai ales în domeniul religios, un concept ar putea fi transformat exact într-un concept opus acestuia și, mai curând, aş crede că cele două idei ar fi putut coexista încă de la originile lor – oare, nu se calcă ele pe picioare și astăzi? – una învingând-o desigur sau voalând-o pe cealaltă.

La șase luni după sărbătorile de la Agra, în ziua de 13 a lunii Boedromion, însemnând sfârșitul

⁸ S. Reinach, *op. cit.*, este de altă părere (numai în ce privește Eleusis, nu și referitor la originea acestor cazuri de impuritate).

lunii august, începeau *Marile Misterii*, ce ar fi trebuit să dureze până în ziua de 23 a aceleiași luni. („Marile Misterii” este numele ce a fost consacrat ansamblului acestor sărbători. Numele de *Eleusinia*, ce se dă uneori acestor sărbători, în realitate, se referă la o altă sărbătoare, dedicată în cea mai mare parte unor jocuri publice, dar fără ceremonii de „misterii”. Jocurile eleusiniene, care aveau o vechime considerabilă, se țineau înaintea Marilor Misterii, poate în luna ce le preceda)⁹. Pe 13, efebii – tineri ce erau supuși unei instrucții, pentru un timp, ce ar putea fi comparată, dar nu în totalitate, cu instrucția militară din zilele noastre – soseau la Eleusis pentru a forma cortegiul solemn ce urma să transporte la Atena obiectele sacre (*hiera*), de unde urmau să le readucă în sanctuar¹⁰. Cele care purtau efectiv aceste obiecte era preotesele lui Demeter și Kore (așa cum vom vedea mai încolo, sacerdoțiul feminin exista la Eleusis din cele mai vechi timpuri), ele fiind cele însărcinate cu această funcție importantă.

⁹ Vezi în acest sens observațiile lui Rutgers van d. Loeff, *De ludis eleusiniis*, p. 74-100 (c. II).

¹⁰ Participarea efebilor la această ceremonie nu pare să urce într-o epocă prea îndepărtată. În textele literare și în inscripții, „efebia” apare începând cu anul 334 î.Ch. (*Inscr. Gr.*, II, 5, 563 b) și cei mai mulți dintre savanți admit efectiv că ea a fost instituită foarte aproape de această dată (Cf. Wilamowitz v. Moellendorf, *Aristoteles und Athen.*, I). Totuși, nu este exclus ca „efebia” să fi existat și înainte de această epocă, poate chiar din sec. al V-lea î. Ch.

Aceste *hiera* (ἱερά) constituiau un element principal în cadrul *misteriilor*. „Revelația” ce li se producea inițiaților împreună cu facultatea de a le „manipula” putea să fi fost, inițial, partea principală a ritualului. Reamintind teoria lui Foucart, dar și a altor autori de studii asupra *misteriilor*, va fi înțeles mai bine rolul acestor *hiera* (ἱερά);

„Că aceste *hiera* erau statuetele ce întruchipau divinitățile însele sau doar anumite atribute ale lor, este evident că acestea se deosebeau de cele care erau expuse în afara peribolului. Vederea lor era așadar un privilegiu pentru inițiați; ei contemplau sub aspectul lor veritabil divinitățile cărora profanii la ignorau natura misterioasă. Amintirea acestei revelații o regăsim în apelul pe care Andocide (*De myst.*, 31) îl adresează tribunalului de inițiați care îl judecă: „Voi ați fost inițiați și ați văzut obiectele sacre ale celor două Zeițe”.¹¹

S-a discutat mult asupra naturii acestor (ἱερά), dar care a rămas ascunsă de-a lungul timpului. Este posibil ca prin acest termen să se înțeleagă unele statui de cult străvechi, executate cu o tehnică grosolană, acele *agalmata* lipsite de intenție artistică sau acele *xoana*enerate în multe sanctuare.

Am putea crede și că aceste statui nu formau elementul inițial al *hiera*; îndeletnicirea de a modela statui, oricât de rudimentare ar fi fost acestea, indică o civilizație relativ dezvoltată – despre care

¹¹ Μερμύσθε καὶ ἐωράκατε τοῖν Θεοῖν τὰ ἱερά.

știm că, în Grecia, nu urcă într-o epocă prea îndepărtată în timp, pe când cultul zeilor distincți, cu forme umane, pe care îl presupun ele, n-a existat de la început, sau cel puțin, nu în religiile agrare; aceste *hiera* (ἱερά) păstrate prin tradiție, trebuie să fi fost niște obiecte foarte simple și, mai degrabă, pur „magice”.

Să mai spunem și că această procesiune sau, mai degrabă, călătorie (Eleusis aflându-se la douăzeci și doi de kilometri de Atena pe șoseaua actuală, al cărei traseu este aproape identic cu cel al căii antice)¹² nu este atât de veche pe cât este elementul de cult, ea putându-se institui numai după unirea celor două orașe. În schimb, procesiunea comporta rituri străvechi, anterioare instituirii ei, ce făceau necesară această deplasare.

Ajungând la Atena (după o ceremonie specială de primire ce avea loc la porțile orașului), obiectele *hiera* era instalate într-un sanctuar numit *Eleusinion*, al cărui amplasament a fost căutat cu prilejul recentelor săpături dar fără a se ajunge la rezultate absolut sigure.

În ziua de 15 începea sărbătoarea propriu-zisă. *Mystii* erau chemați la porticul Pecil (era ceea ce se

¹² Să amintim strălucitoarea descriere a peisajului dintre Eleusis și Atena din *Itineraire* a lui Chateaubriand. O descriere a acestuia, mai puțin poetică, dar mai exactă, face și Foucart. Studiul lui Lenoir, *Monographie sur la voie sacrée eleusinienne* (Paris, 1864), lucrare savantă, stufoasă și aventuroasă, chiar dacă s-a învechit, continuă să stârnească interesul.

numea *agyrma* sau adunarea) iar apoi, preoții din Eleusis, prin intermediul lui *hierokeryx*, crainicul sacru, un demnitar cu rang înalt în cadrul cultului, rostea interdicția solemnă sau *prorresis*, împotriva unor candidați care, din diferite motive, erau excluși de la inițierea în *misterii*. Deținem puține informații despre cazurile de excludere: câteva aluzii în scrierile autorilor creștini și o parodie povestită de marele zeflemist care a fost Lucian, ne luminează prea puțin.

În orice caz, nicăieri nu au fost găsite interdicții pentru motive de ordin exclusiv moral; dezvoltarea ulterioară a cultului ar fi putut, este adevărat, să se strecoare și în formularea acestora, însă conservatorismul religios al atenienilor n-a îngăduit ca acestea să fie prea numeroase. Se știe că împăratul Nero a fost exclus de la ceremoniile de misterii¹³ sau n-a îndrăznit să participe la ele după uciderea mamei sale: să fi fost numai o chestiune de politică, așa cum s-a crezut? A trebuit să-și dovedească independența față de sacerdoțiul eleusinian? Sau, poate, ar trebui invocat, pur și simplu, faptul că a vărsat sânge (la modul criminal sau nu), ce era un motiv de excludere? Anecdota, oricât de celebră a fost ea, rămâne obscură și este dificil să ne dăm seama care au fost adevăratele motive.

Pe lângă toate acestea, n-a existat niciodată în cadrul cultului o profesiune de credință dogmatică,

¹³ Suetoniu, *Nero*, XXXIV.

niciun *Credo* care să fie recitat, niciun „catehism” care să îndemne la meditație. Așadar, în principal, era vorba de impurități exterioare și rituale. Știm că erau excluși cei care aveau mâinile mânjite de sânge, adică ucigașii, vinovați sau nu, care nu s-au purificat, pentru că orice vărsare de sânge era considerată impuritate. Mai erau respinși candidații care nu aveau „glas” sau cei a căror voce nu era „inteligibilă”. Foucart, pe bună dreptate, i-a contestat pe cei care includeau în această categorie străinii sau „barbarii” incapabili să se exprime în limba greacă, arătând că era vorba, pur și simplu, de oameni care nu puteau rosti formulele consacrate clar și limpede și, poate, nici cu *intonația* cerută.

În ziua următoare, avea loc un ritual de purificare extrem de ciudat. Fiecare *myst*, trăgând după el un porc, mai mult sau mai puțin ascultător, „o lua la fugă”, după expresia greacă; oricum, mergea foarte repede și nu în procesiune, până ajungea în mare unde se scălda împreună cu animalul devenit „țap ispășitor” și purtător al impurității omenești¹⁴. Această baie, singulară în cadrul ceremonialului,

¹⁴ Este un fapt cunoscut că această concepție era foarte răspândită în cadrul religiilor „primitive”; este un element esențial al cultelor magice și nimic în sine nu este mai „magic” decât acesta. În Grecia s-au găsit numeroase exemple în care „țapul ispășitor” era adesea un om; așa este cunoscutul și ciudatul „*pharmakos*” din cadrul sărbătorii Thargelia (o sărbătoare agrară străveche) din Atena; ar fi putut să fie și o amintire a unor sacrificii omenești. Asupra ansamblului problemei, cf. Sir J. Frazer, *The scapegoat*, (partea a VI-a din *Golden Bough*).

ar fi putut avea loc la Falera, unde țărmul mării era cel mai apropiat de Atena, la o distanță, totuși, de câteva zeci de kilometri. Ne aflăm în fața unei ceremonii străvechi, al cărei sens adevărat n-a fost înțeles de contemporanii lui Pericle, așa cum aceștia n-au înțeles nici semnificația ei magică.¹⁵ Este interesant de notat că orașul Eleusis, când și-a bătut



Mysti sacrificând un porc (vas attic)

monedă proprie (în sec al IV-lea î.Ch.) a ales, pentru a decora una dintre fețele monedei lor de bronz, un cap de porc¹⁶; acest mic amănunt ne demonstrează importanța acestui rit al cărui nume

¹⁵ Vezi în acest sens Foucart, *Mysteres*, p. 256.

¹⁶ Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 153, fig. 13.

era dat și zilei a 16-a din luna Boedromion: *halade mystai*, însemnând „*mysti*, în mare”, un fel de slujbă liturgică pe care preoții o oficiau anume pentru *mysti*.

Următoarele două zile erau consacrate unei sărbători speciale care nu are nimic a face cu mistериile propriu-zise, ea fiind o „interpolare” mai recentă: *Epidauria* (sau *Asclepeia*), celebrată în cinstea lui *Asclepios* (*Esculap*). Marele vindecător din *Epidauros* a fost introdus la *Atena* în timpul celei de a doua jumătăți a secolului al V-lea î. Ch., ca urmare a unei epidemii de ciumă pe care zeii-medici ai cetății n-au putut s-o stăvilească. Această primire de zei străini, destul de frecventă în religia greacă, constituie una dintre caracteristicile ei cele mai ciudate. Se mai povestește și că *Asclepios*, la sosirea sa în *Atena*, neexistând în oraș un sanctuar pregătit anume pentru el, s-a bucurat de ospitalitatea lui *Sofocle*; însă, din inscripțiile descoperite în *Asclepeionul* din *Atena* aflăm că un anume *Telemachos* contestă faptul că lui *Sofocle* i s-ar fi făcut această onoare și că, în realitate, el a fost acela care l-ar fi găzduit pe zeu.¹⁷

O frază mult prea scurtă din *Republica ateniană* a lui *Aristotel*¹⁸ ne dă de înțeles că, în timpul rezervat sărbătorii *Epidauria*, *mystii* erau închiși, ca într-un fel de „izolare” pregătitoare; cel puțin, aceasta este

¹⁷ *Inscr. Gr.*, II, 1649, cf. 1442 și 1650.

¹⁸ C. LVI, 4.

interpretarea lui Foucart; după Farnell¹⁹, textul semnifică simplul fapt că „*mystii* încă nu pornesc spre Eleusis”, explicație la îndemână numai că preoții de la Eleusis deținând un rol important în desfășurarea sărbătorii *Epidauria*, nu se întrevede cauza pentru care *mystii* n-ar fi putut asista și ei; oricum, pare destul de problematică această traducere a frazei lui Aristotel. În orice caz, se profita de cele două zile pentru a se proceda la o a doua purificare, de această dată pentru *mystii* care n-au putut fi prezenți la deschiderea sărbătorilor. Firește, s-a creat și o legendă pentru a justifica această ceremonie: Asclepios ar fi sosit cu întârziere la *misterii* și, în cinstea lui, s-a instituit această purificare suplimentară. Așa cum se va vedea, același tip de legendă a fost folosit pentru a explica *misteriile* de la Agra.

Procesiunea de readucere a obiectelor *hiera* (*ἱερά*) și a *mystilor* la Eleusis era cu mult mai plină de măreție. Lungul cortegiu, precedat de preoții și preotesele ce purtau obiectele sacre, urmați de înalții demnitari atenieni, apoi de garda de onoare alcătuită din efebi, alaiul *mystilor* și mulțimea curioșilor, înainta încet într-o explozie de culori vii. De partea religioasă, atrăgea atenția somptuozitatea veșmintelor, adesea celebrată, cântecele, dar și rânduiala armonioasă a procesiunii, în care se vădea simțul artistic al atenienilor; de partea profană,

¹⁹ *Op. cit.*, p. 171.

luxul pe care-l afixau particularii, sfidând legile²⁰, și cochetăria femeilor, despre care Aristofan ne-a lăsat o mărturie glumeață²¹, alcătuiau un spectacol strălucitor.

Programul cuprindea opriri în diferitele sanctuare aflate de-a lungul Căii Sacre, în care aveau loc numeroase ceremonii. Polemon, un autor grec din sec. al III-lea î.Ch., a dedicat o carte întreagă descrierii drumului și a episoadelor care marcau procesiunea, dar care, din nefericire, s-a pierdut. Dintre riturile despre care avem cunoștință, trebuie menționat măcar cel mai vestit și mai ciudat. La trecerea podului de peste Keſisos, modest dar ilustru torent ce curge în apropiere de Atena²², între

²⁰ Cea mai cunoscută este legea dată de oratorul Lycurg (Cf. Plutarh, *Viețile a zece oratori*, Lycurg, XIV) în sec. al IV-lea î.Ch., ce interzicea femeilor să participe la ceremonia de la Eleusis urcate în car; urmarea a fost că soția legislatorului a fost cea dintâi care a încălcat legea iar soțul ei n-a ezitat să o condamne pentru această faptă. Este un tip de anecdotă „morală” frecventă printre retori, pentru a demonstra imparțialitatea lor, ceea ce ne face să ne îndoim de realitatea acestui episod.

²¹ În *Plutus* (1013).

²² Mai există un alt pârâu numit Keſisos, sau Keſisosul eleusinian; unii autori cred, nu fără temei, că de acest Keſisos eleusinian este vorba. Aș mai adăuga că vechimea ritului, cu siguranță anterior alipirii Eleusisului la Atena, vine să adeverească această părere; chiar și locul unde se desfășura ritualul ar fi putut să se schimbe, așa cum, desigur, a fost schimbat și locul purificării în mare. O seamă de texte, din care Foucart a extras o bună parte dintre informații, pare să-i dea dreptate, fiind vorba de Keſisosul atenian. S-ar putea discuta și asupra datei

credincioși și asistență avea loc un schimb de zeflemele și glume grosolane („gephyrismoii”²³) sau, s-ar mai putea spune, dacă ar fi să-l credem pe un lexicograf, că, în fapt, era vorba despre un singur om care, așezat pe pod, era însărcinat ca, la trecerea procesiunii, să profereze obscenități tradiționale.

Nu cred însă că aceste cuvinte obscene erau „improvizații” de moment; era un act ritual al cărui conținut era stabilit dinainte. N-aș putea să-l urmez pe Foucart nici în opinia lui prin care neagă orice semnificație religioasă a unor astfel de manifestări, în care el vede numai „o satisfacție oferită instinctelor populare ale mulțimii”²⁴. Nemaivorbind despre limbajul obscen și trivial, folosit tradițional și cu gravitate de către cinstiții atenieni în timpul sărbătorii Thesmofooriilor, acest obicei se regăsește în multe religii și, în special, în cultele agrare și în ritualurile de sărbătorile recoltei; poate fi întâlnit și la nunțile „primitivilor” din zilele noastre (de altminteri, există analogii între riturile

acestor opriri din calendarul sărbătorilor eleusiniene, ele putând fi situate, spre exemplu, pe parcursul primei procesiuni, adică, de la Eleusis la Atena. Să ne amintim și că Chateaubriand a băut cu pietate apă din Kefisos.

²³ Despre cuvântul „gephyros”, pont. Toepffer (*Att. Gen.*, p. 297) propune o altă etimologie. La origine, numele era al membrilor unui trib, „gephyraroi”, veniți din Tanagra (care și ea se mai numea Gephyra) și care au adus în Attica cultul lui [Demeter] Gephyraia.

²⁴ *Op. cit.*, p. 335.

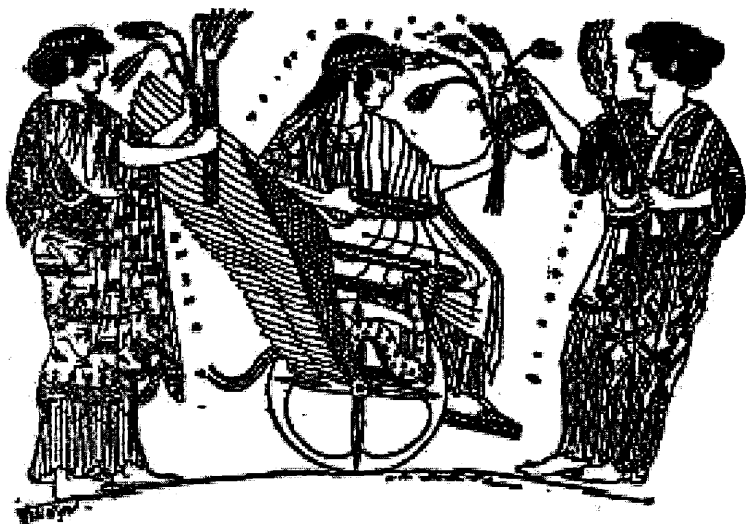
agrare și cele matrimoniale); înjurăturile pe care soldații romani le adresau generalului lor în cursul unei biruințe erau, desigur, la originea lor, de aceeași natură. În ce privește *gephyrisme*le ateniene, este posibil ca scopul lor să fi fost acela de a-i feri pe *mysti* de „deochi” sau de „ochiul rău”; mai ales în riturile agrare, se crede că această practică ar avea o influență magică asupra solului și a vegetației.

Ajungând pe teritoriul ținutului Eleusis, se făceau opriri în toate locurile ce erau menționate în legendă: în mijlocul câmpiei Rharia, unde Triptolemos a învățat de la zeiță semănatul primului grâu din lume²⁵; în fața altarului ce marca locul unde urma să aibă loc treieratul primilor snopi; în sfârșit, peste tot pe unde Demeter și-a lăsat urmele.

Această procesiune, în fapt, întreaga zi de 19 *Boedremion*, era numită *Iacchos*, împrumutând numele zeului ce conducea procesiunea și a cărui imagine era transportată din Atena la Eleusis: căci, acest *Iacchos*, despre care vom mai vorbi, era un zeu atenian care, timp de mai multe zile, urma să fie oaspetele sanctuarului de la Eleusis, așa cum

²⁵ În fiecare an era sărbătorită arătura sacră, sărbătoare ce avea loc și la Atena, unde aratul primei brazde era privilegiul unui anumit trib, *Bouzygai*, însemnând „plugari”. Ritul atenian este însă independent de cel de la Eleusis; sunt practici străvechi ce nu pot fi atribuite unei singure țări; de altminteri, atenienii aveau un cult agrar propriu și o zeiță a grâului numai a lor – identificată mai târziu cu Atena – ce avea o vechime la fel de mare ca și cultul de la Eleusis.

obiectele *hiera* fuseseră musafirele Atenei; neavând însă un templu propriu în orașul celor două zeițe, Demeter și Kore, *Iacchos* era găzduit în sanctuarul lui Pluton.



Triptolemos între Demeter și Persefona
(vas attic)

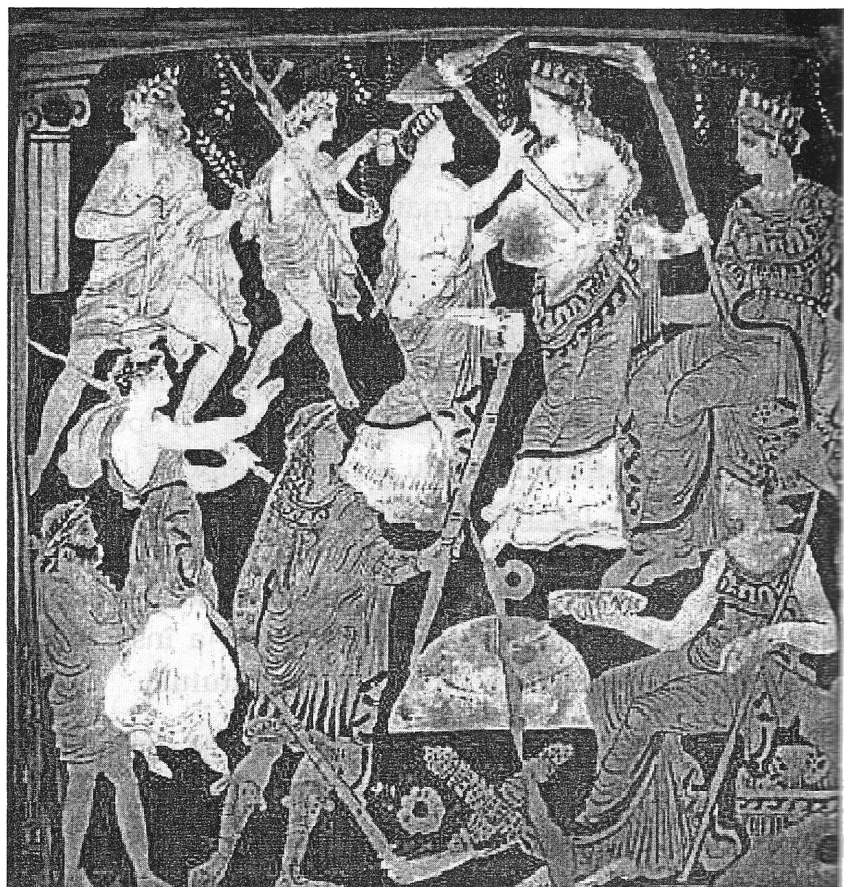
Sosirea lui *Iacchos* era marcată de o primire solemnă, după intonarea unui imn, a cărui interpretare liberă și magistrală ne-a lăsat-o Aristofan în *Broaștele*²⁶. Apoi, se lăsa seara²⁷. La lumina torțelor, se prindeau toți în horă, în jurul fântânii lui Calli-

²⁶ Versurile 324 sq.

²⁷ În antichitate, ziua începea la apusul soarelui; era, așadar, în 20 *Boedromion*, moment în care începea o nouă secvență a dramei liturgice.

choros, izvorul lângă care s-a așezat zeița îndoliată după fiica sa dispărută, dar și locul unde tinerele din Eleusis au cântat și au dansat pentru prima oară în cinstea ei.

Torțele jucau un rol foarte important în religia eleusiniană și este unul dintre simbolurile *misteriilor* cel mai des reproduse pe monezi, pe vase sau pe basoreliefuri; torțele erau purtate de inițiați; unul dintre preoți, cel mai important în ierarhie după hierofant, se numea purtător de sfeșnic (*duduc*); tot astfel, Kore, peste tot este reprezentată ținând în mână o torță, acesta fiind atributul ei esențial și care o deosebește de alte divinități. Legenda îi acordă torței diferite explicații, în special, căutările din timpul nopții a zeiței Demeter la lumina faclelor (se poate ușor observa că, în cazul acesta, făclia ar trebui să fie purtată de zeiță și nu de fiica sa). Ritul este însă anterior legendei și este un rit prin excelență agrar: făcliile par a însemna trezirea și reîncălzirea puterilor pământului.



Ritual cu purtători de torțe

CAPITOLUL III

PARTEA SECRETĂ A MISTERIILOR

Ceremonia băutului de *cyceon* - Cele două elemente componente ale *misteriilor*: religia agrară; religia despre viața de dincolo de moarte - Dramele liturgice: răpirea lui Kore; căsătoria sacră dintre Zeus și Demeter - Două grade de inițiere și două ceremonii nocturne: *mystii* și *epoptii* - Un ghid călăuzitor în lumea de dincolo - Influența egipteană și influența orfică.

Odată cu sosirea procesiunii la Eleusis, pentru participanți începeau inițierile, iar pentru noi... jocul presupunerilor. Calendarul însuși devine nesigur. Neascunzând faptul că este cu totul ipotetică, Foucart ne propune o reconstituire a succesiunii evenimentelor¹:

O noapte de odihnă.

În ziua de 20, are loc un sacrificiu solemn, „poate pelerinaje în locurile consacrate de amintirea lui Demeter”, diferite alte ritualuri despre care nu știm mare lucru.

În noaptea de 21² - căci umbrele sunt propice inițierii, iar nopțile de la Eleusis erau sacre - o pri-

¹ *Op. cit.*, p. 357 sq.

² Adică, de fapt, noaptea care precede ziua de 21. Vezi, *supra*.

mă dramă liturgică (legenda lui Demeter și Kore), urmată de inițierea în primul grad.

În noaptea de 22, se juca o a doua dramă liturgică (căsătoria sacră dintre Zeus și Demeter), urmată de inițierea în cel de al doilea grad, al *epopților*.

Ziua de 22 – acesta este un fapt sigur – se distingea printr-o ceremonie complementară, *Plemochoi*, o libație făcută din două vase, unul întors spre răsărit iar celălalt spre apus, însoțită și de rostirea unei formule rituale, „legomena” (probabil pentru a cere, dar pentru că acest cuvânt precum și ideea pe care o exprimă nu sunt deloc „magice”, spunem că formula este menită să atragă sau, mai curând, „să oblige” pământul să fie roditor)³. În comentariul său la dialogul platonician *Timaios* (293c), Proclus Diadochul (secolul al V-lea) relatează următoarele:

„În ceremoniile de la Eleusis, ridicându-și ochii la ceruri, strigau «ploaie» (*hye*), iar apoi, coborându-i la pământ, [strigau] «fii roditor» (*kye*).

Această ceremonie nu necesită o explicație anume. Tot astfel, privitor la sacrificiile din ziua de 20 Boedromion, ele nu au nimic ce le-ar putea deosebi categoric de sacrificiile clasice sau „olimpice-

³ Pentru că am adoptat opinia lui Foucart privitor la distincția dintre *Eleusinia* și *Marile Misterii*, nu ne ocupăm de jocurile sau concursurile gimnice și muzicale, atestate numai în cadrul sărbătorii *Eleusinia* și care nu par să-și fi găsit locul în *Misterii*.

ne"; desigur, au fost incluse în ceremonialul de la Eleusis la o dată mai recentă. Ne preocupă în mod deosebit să înțelegem ce se întâmpla în sala de inițiere, în *telesterion* (τελεστήριον).

Așa cum era de așteptat, părerile savanților în această chestiune diferă foarte mult. Nu dispunem de alte surse decât de cele adunate din puținele texte care, și ele, sunt vagi, confuze, tardive sau suspecte. Cu toate acestea, Foucart, cu precizia lui obișnuită, a reușit să întocmească o expunere foarte limpede și bine ordonată a evenimentelor, chiar dacă, în mod necesar, se bazează și pe prezumții. El distinge două aspecte distincte ale ceremoniilor de *misterii*: aspectul agrar (ce cuprinde, în special, ceremonii în cinstea zeiței Demeter) care este cel mai vechi și aspectul *eschatologic*, respectiv, ceremonii privitoare la viața de dincolo, de dată mai recentă. Cel dintâi aspect este raportat la cele două drame liturgice, menționate mai sus, iar cel de al doilea, la cele două grade de inițiere ce ar fi trebuit să se desfășoare pe parcursul a două zile sau a două nopți diferite.

Ca urmare, știm, din surse demne de încredere⁴, că inițierea comporta două trepte; inițierea în cel de al doilea grad, de *epoptie*, se făcea numai după efectuarea unui „stagiu” de cel puțin un an; *mystul* devenit *epopt* („cel care a văzut”) era de acum înainte un inițiat complet. Însă, nu se cu-

⁴ În principal, Plutarh, *Demetrius*, 26.

noaște de când și în ce epocă anume s-a instituit *epoptia*, respectiv, distincția dintre cele două grade de inițiere. În orice caz, ea nu pare să se fi produs la o dată prea îndepărtată în timp, iar în textele ce s-au păstrat se fac referiri la acestea abia începând cu ultimul sfert din secolul al V-lea î.Ch.⁵. Chiar și în izvoarele de care dispunem, este dificil să se determine cu exactitate în ce consta primul sau al doilea grad de inițiere.

Tot astfel, distincția netă pe care o face Foucart între cele două aspecte ale *misteriilor* din Eleusis (agrar și eschatologic) este desigur mult prea categorică, fapt pe care îl recunoaște el însuși. Mai mult decât probabil, în toate riturile au existat amestecuri heterogene și influențe reciproce. Totuși, această scoatere în evidență a celor două aspecte pune lucrurile în ordine și satisface exigențele oricărui ra-

⁵ Clement din Alexandria, *Strom.* V, II, (p. 689 Pot.), într-un pasaj rămas celebru, dar și în alte locuri, pare a nu fi cunoscut distincția dintre *mysti* și *epopti*. Pare de mirare cu atât mai mult cu cât cei mai mulți dintre savanți consideră că inițierea lui a avut loc înainte de a se converti la creștinism. Pe de altă parte, se presupune că și-a extras toată informația din *Phrygioi Logoi* de Diagoras or, în epoca în care a fost elaborată această lucrare cele două grade de inițiere încă nu erau diferențiate. Aș mai adăuga că, aluziile făcute de Clement, în special, cele din *Strom.* V. II., sunt comparații metaforice menite să conducă la o mai bună înțelegere a misticismului său creștin și că, în consecință, este greșit să căutăm aici exactitatea riguroasă a unui arheolog. – Asupra acestei chestiuni, cf. Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 13. – Tot astfel, în misteriiile din Samotrace, se făcea distincție între *epopti* și inițiații de gradul I.

ționament, iar o ipoteză pe baze științifice nici nu are nevoie de mai mult. Dacă n-ar fi așa, ar însemna să înlăturăm unul dintre cele două aspecte, deși amândouă joacă roluri principale, luând în considerare fie numai aspectul eschatologic, așa cum se proceda odinioară, fie să ne preocupe numai aspectul agrar, așa cum fac etnologii din zilele noastre ce le acordă studii speciale.

Chiar și Farnell, un *classic scholiar* care și el face uz de argumente etnologice, dar cu moderație, pare a fi mai puțin informat asupra locului pe care îl ocupa în religia eleusiniană preocuparea pentru viața de dincolo; el preferă să scoată în evidență emoția și entuziasmul *mystilor*, dătătoare de speranță, la vederea obiectelor sacre sau a legendelor dramatizate, devenind convinși că, pe viitor, zeița îi va proteja.

Acest mod de a prezenta lucrurile nu înseamnă decât „reducere la unitate”. A crede că se poate explica totul numai prin religia agrară sau chthoniană (de altminteri, o zeiță chthoniană sau „subterană” se transformă cu ușurință într-o zeiță a morții și a șederii în tenebrele ei) reprezintă riscul de a nu vedea tocmai ceea ce are specific eschatologia eleusiniană. Înclin să cred că acest al doilea aspect – cu toate că, în cea mai mare parte, este ireductibil cu cel dintâi – a fost adus de un „val” religios mai recent și care s-a amestecat, aproape în totalitate, cu religia deja existentă. Să nu cădem însă, prin exces, în cealaltă extremă...

Mystii, din ce în ce mai numeroși, veneau la Eleusis, în primul rând, pentru a căuta siguranța că vor dobândi o protecție în viața de dincolo de moarte. În privința aceasta, textele scriitorilor antici nu lasă loc la nicio îndoială și am arătat cu ce măreție sărbătoreau ei fericirea ce îi aștepta pe cei inițiați. Să cităm numai strigătul entuziast ce răzbate dintr-un dialog platonician:

„Departe este de mine, acum, teama de moarte, pe care chiar o doresc din răspuțeri”,⁶

sau acest celebru epitaf în versuri de pe mormântul unui hierofant:

Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυσθήριον, οὐ μόνον εἶναι
τὸν Θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν⁽²⁾.

„Minunat într-adevăr este misterul dat nouă de zeii binecuvântați: pentru muritori, moartea nu este un rău, ci o binecuvântare”.⁷

O asemenea profesiune de credință pare a avea o mireasmă curat creștină. Dar, să nu ne lăsăm înșelați de cuvinte: este un mare păcat, din punctul de vedere al unui istoric al religiilor, că limbajul nu funcționează ca simbolurile dintr-o algebră pură și că idei foarte diferite se traduc prin aceleași formulări. Speranța pe care *mystii* o pri-

⁶ [Plat.], *Axiochos*, 14.

⁷ Inscriptie descoperită la Eleusis, *Ephemeris arch.*, 1883, p. 81.

meu la Eleusis nu era deloc speranța unei vieți infinit superioare celei pe care o trăiau pe pământ, nici nu râvneau la contopirea suprasensibilă cu Dumnezeu, văzut de-aproape. Ei nădăjduiau că și după moarte vor avea o existență la fel ca cea de pe pământ, dar întreșută cu bucurii materiale, scutită de necazuri și griji. Ceea ce se învăța la Eleusis, urmând să se asigure postum acest destin de invindiat, nu consta într-o morală superioară presupunând renunțare, lucrare continuă asupra sinelui din necesitatea de a se autodepăși, ci consta din rețete și din formule magice de o eficacitate sigură. Putem spune că la Eleusis, prin inițiere, se eliberau un fel de diplome de veșnică fericire.

Pe de altă parte – chiar dacă, pe bună dreptate, religia vie și însuflețită de la Eleusis i-a fost opusă măreției glaciale a cultelor pur oficiale, constând în simple ceremonii în cinstea cetății, devenită ea însăși adevăratul zeu, în care aspectul social tindea să fie predominant și care nu manifestau vreun interes față de personalitatea morală a individului – credem că, din momentul în care Statul a pus mâna pe Eleusis, felul în care a făcut-o – adică, prin concesiile și adaptări reciproce, pentru a putea înghesui vechiul cult între cadrele rigide ale religiei oficiale –, această muncă de „etatizare”, dacă putem spune așa, i-a răpit mult din farmecul inițial. Mai înainte, religia de la Eleusis era o religie liberă la fel ca și orfismul; acesta prezintă certe analogii cu religia de la Eleusis, a influențat-o și, la rândul său, a fost

influențat de aceasta. Orfismul n-a fost niciodată, nicăieri, o religie oficială căci, într-adevăr, era un cult fantezist și dezordonat (acesta fiind un alt obstacol), foarte pestriț, având multe elemente ce se deosebeau unele de altele, uneori, pur magice, altele, cu o ușoară nuanță de șarlatanie; în același timp, era bogat și fecund, având și o doctrină eschatologică care, dacă nu era chiar sublimă, era vie și, s-ar părea, foarte dezvoltată, cu siguranță mai filosofică și capabilă de evoluție.

Religia orfică a exercitat asupra spiritelor o acțiune mai profundă decât religia eleusiniană, iar urmele acesteia pot fi recunoscute în scrierile unora dintre cei mai de seamă gânditori ai Greciei antice.

Înainte de a pătrunde în *telesterion* (τελεστήριον) viitorii inițiați era supuși mai multor ritualuri, dintre care cel mai important este rezumat într-o frază, rămasă celebră, care ne-a fost transmisă de Clement din Alexandria⁸:

„Am postit, am băut *cyceon*, am luat din *cistă*, și după ce am gustat [din mâncare], am pus-o în

⁸ *Protrept.*, II (p. 18, Potter). Texte similare, variante cu mici modificări, apar și la alți autori. Expresia „eu am gustat” se bazează pe o corectură în text (*eggeysamenos* în loc de *ergasamenos* ce însemna a mânui, a lucra), fapt mai puțin sigur decât se consideră de obicei și, în orice caz, contestat de Dietrich (*Eine Mithras-Liturgie*, p. 125).

kalathos, am scos-o din *kalathos* și am pus-o la loc în *cistă*".⁹

Cycean-ul era o băutură specială, mai curând un fel de mixtură, pe jumătate lichidă, pe jumătate solidă, foarte „revigorantă”, despre care se spunea că a fost băută de Demeter pentru a-și redobândi puterile după un post prelungit¹⁰. Alimentele pe care inițiații le scoteau din *cistă* (sau, dacă se admite lecția manuscriselor, obiectele pe care le manipula) erau și ele lucruri sacre care tăinuiau în ele o putere magică: erau probabil un fel de turte sau, mai degrabă, un fel de mămăligă, făcută fie din grâul crescut pe câmpia sacră, fie din cel obținut din primii snopi ce erau oferiți zeiței în fiecare an.

N-aș ezita să afirm că acest rit avea o vechime considerabilă – chiar dacă s-a dezvoltat abia într-o epocă ulterioară – aparținând unei religii agrare primitive, neavând nimic a face cu speranțele în lumea de dincolo, așa cum nu avea nimic în comun nici cu legenda mitologică care îl explica. Dar, mai

⁹ *Cista* și *kalathos* erau niște coșuri în care se păstrau obiectele sacre de la Eleusis; ca obiecte de cult au avut o mare importanță în diverse religii, mai ales în orfism și în religiile dionisiace. Numeroase reprezentări ale lor sunt reproduse în operele de artă.

¹⁰ Actul băutului de *cycean* este reprezentat pe un vas curios, găsit la Neapole (Hayderman, *Cat.*, 3358. Cf. S. Reinach, *Repertoire*, I) iar această imagine, care ar putea să se refere la un alt cult, ne dă cel puțin o idee despre ce însemna acest ritual.

lipsea puțin și i s-ar fi căutat analogii în obiceiurile popoarelor „primitive”, analogii care chiar ar fi putut fi găsite... Nici măcar obiecții nu se pot aduce la această idee decât, poate, faptul că nimic nu este sigur în această lume. În special, s-a aplicat aici, ca și în cazul altor ritualuri eleusiniene, celebra teorie a lui Robertson Smith¹¹ asupra „sacrificiului de împărtășanie”. După acest savant – ce expune o mulțime de idei provocatoare, dar care este cam prea sistematic – sacrificiul primitiv ar fi putut fi un fel de împărtășanie: absorbind unele substanțe, despre care credeau că se identificau cu divinitatea, ajungeau să participe ei înșiși la viața divină. Această teorie este inspirată, în primul rând, din totemism (în cele mai multe dintre cazuri, totemul este respectat scrupulos, inclusiv mâncatul ritual) iar, în al doilea rând, teoria este influențată de idei prea moderne, prea înalte dar care nu sunt, nicidecum, primitive. La început, primită cu entuziasm, popularitatea acestei teorii s-a diminuat pe parcurs; i s-au adus numeroase obiecții; în orice caz afirmația că aceasta este cea mai veche formă a sacrificiului, și că sacrificiul în mod necesar era o ofrandă la întâmplare n-a fost niciodată demonstrată. Să adăugăm și că ipoteza lui Robert Smith, reușită când se referă la unele împrejurări, firește, cu condiția să renunțe la o parte din rigoarea sa¹²,

¹¹ În importanta sa lucrare, *The religion of the Semites*.

¹² Mgr. Le Roy, care-i cunoaște bine pe „primitivi” și care nu poate fi acuzat că este un susținător al lui R. Smith, admite

este departe de a avea o valoare universală; cred că, în special la Eleusis și referitor la *cyceon*, nu avem niciun argument pentru a o adopta pentru că ne lipsesc dovezile ce ar îndreptăți această interpretare a ritului.

După sacrificiile și ritualurile pregătitoare – ce aveau loc tot în incinta sacră, dar în afara *telesterion*-ului – se trecea la alte ceremonii, cu mult mai „mistice”, ce aveau loc în *telesterion*. (Această încăpere destinată ceremoniilor de inițiere, construită după un plan anume, nu se deosebea cu nimic de tipul obișnuit al templelor clasice: era o sală vastă, cu șase rânduri de coloane și un etaj, având pe cele patru laturi gradene pe care urmau să se așeze inițiații. Sanctuarul exista încă din epoca miceniană; reconstruit și modificat de Pisistrate, incendiat de perși în timpul războaielor medice, a fost mărit și reconstruit aproape în întregime, la comanda lui Pericle, de către arhitectul Ictinos, cel care a refăcut și Parthenonul; în secolul al IV-lea, oratorul Lycurg l-a însărcinat pe Philon să-i adauge un portic, devenit celebru, care, de altminteri, n-a făcut decât să denatureze armonia ansamblului). Dramele liturgice se „jucau”, în adevăratul înțeles al cuvântului, în *telesterion*, unde se proceda și la inițierea propriu-zisă. Această opinie pare credibilă. Rămâne totuși întrebarea, dacă anumite episoade din po-

existența unui fel de sacrificiu de împărtășanie, mai precis, la tribul bantu din Africa:

vestea lui Demeter și Kore nu-și găseau un cadru, mai potrivit, în alte părți ale incintei.

Mai categoric decât predecesorii săi, Foucart¹³ a ordonat detaliile destul de confuze, provenite din textele literare, și le-a grupat în două mari drame succesive.

Prima dramă ar fi avut ca subiect răpirea lui Kore, durerea Demetrei, căutările ei înfrigurate la lumina torțelor și întoarcerea tinerei zeițe, în aplauzele *mystilor*¹⁴; el nu crede că episodul referitor la Triptolemos ar fi făcut parte din dramă¹⁵; de asemenea, el exclude din aceste reprezentări unele episoade triviale, cum ar fi gesturile și cuvintele obscene ale lui Baubo (în imnul homeric acestea îi sunt atribuite slavei numite Iambe) prin care, la un moment dat, a făcut-o să râdă pe zeița îndurerată; acestea sunt totuși confirmate de Clement din

¹³ *Op. cit.*, c. XIX și XX.

¹⁴ Sursa principală: Clement din Alexandria, *Protrept.*, IV, p. 13. Cf. scolia (creștină) la *Gorgias* de Platon, p. 497 c.

¹⁵ Foucart își deduce argumentele privitoare la acest episod după frecvența lui reproducere pe vasele pictate (vezi, *supra*); însă, o ceremonie secretă de misterii nu putea fi reprodusă fără riscuri. Dovada nu este convingătoare și pentru că se poate obiecta că pictorii n-au făcut altceva decât să reproducă legenda, care era foarte cunoscută, nu ceremonia de la Eleusis; mai trebuie arătat că răpirea Korei și peregrinările Demetrei, care de asemenea sunt foarte cunoscute, în general, nu sunt redată pe vase; însă frecvența sau absența unui subiect în lucrările ceramiștilor depindea, de cele mai multe ori, de frecvența sau absența lor din pictura mare, ce era sursa lor de inspirație.

Alexandria, dar și de alți autori creștini care le reproșează adversarilor lor.



Același lucru se întâmplă privitor la alte detalii, mai mult sau mai puțin convenabile, cum este, de pildă, „drama căsătoriei sacre”. Mulți savanți arată neîncredere față de dovezile în sprijinul acesteia – și, firește, așa cum am mai spus, trebuie să folosim cu precauție informațiile furnizate de polemicii creștini, însă nu știu din ce cauză ei se arată atât de exclusivi în această privință și din ce cauză sancționează atât de drastic aceste texte, care totuși se bazează pe ceva¹⁶. Cultele grecești sunt

¹⁶ Lagrange (*Les mysteres d'Eleusis et le christianisme*, apud *Revue biblique*, ianuarie-aprilie 1919), pe bună dreptate, le acordă acestora mai multă importanță decât o fac unii erudiți.

pline de rituri și de simulacre ale acestora care, pe bună dreptate, ni se par șocante sau imorale, dar care nu erau considerate astfel de anticii care nu le-au gândit ca pe un rafinament pervers, iar aceste obiceiuri nu s-au născut dintr-o asemenea intenție; încă nu ne aflăm în acel „al XVIII-lea secol grec” și la imoralitatea elegantă a unora dintre alexandrini; ceremoniile de *misterii* erau cât se poate de serioase, într-un anume fel simbolice, având ca scop, în cele mai multe cazuri, stimularea fertilității solului și a animalelor; acestea nu erau considerate simple expediente.

Cea de a doua dramă – în care această idee apare cât se poate de limpede, ca apoi să se complice prin ideea unei uniuni mistice cu divinitatea – avea ca subiect căsătoria sacră dintre Zeus și Demeter. Această hierogamie este foarte contestată, mai ales de apologeții creștini, dar consider că ea se fundamentează pe menținerea individului în existență. De pildă, episcopul Asterios din Amaseea (sec. al IV-lea), într-o diatribă împotriva ritualurilor barbare și obscene ale păgânilor, pune următoarele întrebări retorice:

„Nu sunt misteriile eleusine partea înaltă și culminantă a religiei voastre, ale căror deșertăciuni sunt sărbătorite de toți oamenii din Attica și cu adevărat din toată Grecia? Nu există în acel loc, sub pământ, o cameră întunecoasă (*katabasion*), unde hierofantul se întâlnește singur cu marea preoteasă? Nu sunt torțele stinse atunci? Ceea ce fac cei doi împreu-

nă pe întuneric este oare pentru salvarea marilor mulțimi?”.¹⁷

Căsătoriile sacre sau hierogamiile pot fi întâlnite și în alte culte elenice; aceeași legendă numai că, în ritual, numele diferă, respectiv, sunt înlocuite cu al uneia sau alteia dintre divinitățile olimpiene sau cu al unui erou, în funcție de loc, însă, ritul de la Eleusis este anterior legendei și aparține fondului primitiv; chiar și la Eleusis, „soțul” Demetrei se schimbă în funcție de tradiții și de autori¹⁸. Aici, rolurile principale, în drama ce reprezenta hierogamia sacră, erau deținute de hierofant și de zeița Demeter¹⁹. Drama trebuia să se termine odată cu

¹⁷ *Laudă martirilor* (Migne 324.) Vezi și Tertullian, *Ad. Nat.*, II, 7; se asemenea, Lucian, *Pseudomantis*, 39, care descrie cu ironie imitațiile ceremoniilor de la Eleusis făcute de un șarlatan, ghicitorul Alexandru. La aceste texte trebuie adăugată o mărturie târzie, dar interesantă, a lui Psellos. – Tot astfel, admitând hierogamia și rolul lui Demeter, tăgăduindu-l pe cel al lui Zeus (atestat limpede prin scolia, deja citată, la *Gorgias* de Platon, p. 497 c.) care era înlocuit cu un muritor (cf. Lagrange, *Rev. biblique*, p. 200-201; însă textele pe care se bazează și din care își extrage deducțiile nu îmi par decisive).

¹⁸ Vezi, mai încolo, despre legendele arcadiene. – Hierogamiile sau căsătoriile sacre erau întâlnite cel mai frecvent în religia cretană; mă voi referi în mod deosebit la legende ca cea a Europei și a lui Pasiphae, provenind, poate, din mascarade sau din dansurile mimetice.

¹⁹ Privitor la acest episod, autorii creștini sunt foarte severi. A se vedea, spre exemplu, Tertullian, *Ad nat.*, II, 7; Clement din Alexandria, *Protrept.* I, 22. – Sfântul Hippolit, pe care îl cităm mai jos, spune că hierofantul, pentru a evita unele bănueli

nașterea pruncului sfânt, rit străvechi, și el, care nu era o caracteristică numai a ritualului de la Eleusis. În acest moment, autorii creștini pun în gura hierofantului o formulă misterioasă care a suscitat numeroase ipoteze:

„Divina Brimo l-a zămislit pe Brimos, pruncul sfânt, adică: Puternica l-a zămislit pe Cel Puternic”²⁰.

Cât privește forma sub care ni se prezintă textele – formă ce pare a aparține secolului al V-lea î. Ch. sau chiar unei epoci mai îndepărtate – aceste drame, mai ales cea cu răpirea Korei sunt modificate în funcție de mitologie, imitând legenda pe care, parțial, o reproduc, derivând dintr-o formă cu mult mai simplă, anterioară apariției legendei. Poate că la origine se aflau dansurile mimetice sau mascaradele, despre care am mai vorbit, dependen-

sau calomnii, obișnuia să bea cucută care, pentru moment, îl făcea „impotent”.

²⁰ Hippolit, *Philosophoumena*, V, I. Cf. savantele explicații ale lui Harrison asupra lui Brimo, zeiță chtoniană primitivă ca și Hecate, venită din Tesalia. Copilul Brimos, conform unor ipoteze, ar putea fi sau un dublet a lui Iacchos sau al lui Pluto. Farnell (*op. cit.*, p. 176-177) se îndoiește de existența hierogamiei eleusiniene și respinge nașterea pruncului sfânt. Chiar și mărturia sfântului Hippolit pare să confirme că reprezentările eleusiniene nu erau propriu-zis imorale. – Sir J. Frazer, la început, a admis existența hierogamiei; apoi, urmând exemplul lui Foucart, în cea de a III-a ediție a lui *Golden Bough* (Partea a V-a, I), se îndoiește de existența lor.

te de „magia simpatică”, frecvente la toți primitivii și, în special, în religiile agrare²¹.

Este de precizat că, atunci când vorbim despre „drame”²², folosim un termen destul de vag, pe care însă îl regăsim și la autorii antici și care este folosit la modul convențional; însă nu trebuie să ne imaginăm, din această cauză, că s-ar referi la niște reprezentații scenice, cât ar fi fost ele de rudimentare. Foucart are dreptate să insiste asupra acestui aspect, venind în întâmpinarea anumitor savanți care au văzut în ceremoniile de la Eleusis un element important în constituirea tragediei attice. Acestea sunt însă *rituri*; nu sunt nici într-un caz un stadiu al apariției teatrului. Mai degrabă, ar putea fi comparate cu liturghia creștină din care, în Evul Mediu, se vor dezvolta dramele sacre, la început foarte sobre și care, treptat, vor deveni „misterii”.

Aceste rituri, chiar dacă ar fi putut, parțial, să se contopească cu cele despre care am vorbit și venind în atingere cu acestea să fi primit o nuanță nouă, aceste rituri agrare și *sociale*, practic, nu aveau în centrul preocupărilor individul, și încă mai puțin personalitatea lui morală, și nu încercau

²¹ Asupra dramelor agrare, vezi, Frazer, *Spirits of the corn and of the wild* (partea a V-a din *Golden Bough*), I, c. III, p. 95-112. De reținut pasajul: „The sacred drama of the Eleusinian mysteries compared to the masked dance of agricultural savage”.

²² *Drama mystikon*, la Clement din Alexandria (*Protrept.*, II, 12).

(cel puțin la începuturile lor) să-i asigure bunăstarea în lumea de dincolo. În schimb alte ceremonii, de dată mult mai recentă și niciodată agricole, aveau în vedere acest aspect.

Dar cum se efectua această *inițiere*, ce devenise partea cea mai importantă a *misteriilor*? Anticii ne vorbesc despre „cele văzute”, despre „cele spuse” și despre „cele făcute”²³, între care, s-ar părea, făceau o distincție netă. În realitate, pe parcursul nopții mistice petrecute în *telesterion*, fiind intim legate între ele, nu se diferențiau. Informațiile spicuite din texte, din nefericire, puțin precise și, adesea, mai poetice decât ne-am fi dorit, ne permit să presupunem că, în marea sală a sanctuarului de la Eleusis se reprezenta călătoria sufletului despărțit de trup de-a lungul ținuturilor infernale și prin acest exercițiu, în mod esențial concret și metaforic, se întipăreau în mințile *mystilor* actele rituale ce trebuiau împlinite după moarte, „formulele” ce trebuiau recitate, drumurile ce trebuiau alese sau evitate pentru a se putea ajunge pe tărâmul preafeceriților. În același timp, printr-un fel de „sacrament” sau hierogamie, ceremonia mistică le confera inițiaților certitudinea că ei vor putea înfăptui cu adevărat, într-un mod cvasi-automat, aceste formalități în lumea de dincolo și că, în final, vor fi „mântuiți”.

²³ Expresiile au devenit renumite: *ta deknymena*, *ta legomena*, *ta dromena*.

După cum se vede, este vorba despre un ritual magic în acțiune. La modul în care Foucart²⁴ readeuce în discuție această ipoteză, dezvoltând-o, pe cât de savant pe atât de seducător, adaug și faptul că ea mi se pare cu desăvârșire întemeiată; partea aceasta a cercetării sale este în întregime originală și foarte bine argumentată.

Problema aceasta a fost discutată, mai ales, de Farnell²⁵, care nu acceptă faptul că grecii ar fi avut vreo teamă sau vreo neliniște în ce privește viața de dincolo, ba chiar pare că îi laudă pentru sănătatea lor morală. El se teme să nu se comită vreun anacronism punându-le în seamă infernul lui Dante. Însă el pare a-și face iluzii privitor la „seninătatea greacă”, cea atât de mult lăudată: această concepție ne-ar fi putut fi inoculată prin capodoperele unei epoci destul de scurte și, mai ales, de sculptura pericleană, atât de uimitoare, dar și de o literatură care, nici măcar în antichitate n-a fost întotdeauna o oglindă a societății ei, de cele mai multe ori, reprezenta un grup sau, să spunem, era imaginea unei elite... și, mai ales, era în mod esențial subiectivă.

În realitate, grecii, ca toate popoarele, ca orice ființă omenească până nu a încetat să fie astfel, au simțit aceeași neliniște la gândul morții; în sprijinul

²⁴ *Op. cit.*, p. 389, sq.

²⁵ Lucrarea lui Farnell este anterioară celei a lui Foucart, însă noi spunem că acesta din urmă nu face decât să reia și să întărească tezele expuse de cel dintâi. Cf. Farnell, *op. cit.*, p. 179 sq.

acestei aserțiuni pot fi invocate scrierile pur literare precum și alte opere de artă, cum ar fi vestitele picturi ale lui Polygnot de la Delfi, reprezentând Infernul, dar și ale altor pictori, ale căror opere s-au pierdut, dar a căror amintire a supraviețuit prin reproducerile lor pe numeroase vase.

Există și un număr de dovezi, ce nu pot fi respinse, referitoare la ceremoniile secrete din *telestion* (τελεστήριον). Aceste mărturii au fost transmise cu precauțiile de rigoare, pe ocolite și, mai ales prin aluzii; punerea cap la cap a unor informații diverse și găsirea de analogii, fie în Grecia, fie în altă parte, au permis o reconstituire destul de exactă. Dintre aceste texte, cel mai frumos este o pagină bine cunoscută din dialogul *Phaidros* de Platon, în care autorul se străduiește să arate felul în care sufletul recunoaște *eidele* pe care le-a contemplat într-o existență anterioară; el compară „aparițiile” acestora cu viziunea minunată de la terminarea inițierii și nu este nicio urmă de îndoială că vorbea despre mistериile eleusiniene²⁶.

Însă textul cel mai limpede și mai decisiv este un pasaj din Plutarh, citat adesea. Acest autor, un bărbat foarte evlavios și foarte informat asupra problemelor religioase din timpul său, încercând să definească starea în care se află sufletul în momentul morții, o compară cu starea de spirit a inițiaților:

²⁶ *Phaidros*, 30.

„Sufletul, în momentul morții, încearcă aceeași impresie ca cei ce sunt inițiați în marile misterii. Cu vântul și lucrul se adună la un loc. Mai întâi, se merge la întâmplare, cu dureroase întoarceri, cu marșuri neliniștitoare și fără sfârșit de-a lungul și de-a latul tenebrelor. Apoi, înainte de sfârșit, când groaza este la culme, [inițiatul] se simte cuprins de frisoane, tremurături, sudori reci, groază. Însă, deodată, o lumină strălucitoare îi apare în fața ochilor, el trece în locurile pure, pe câmpiile în care se aud voci și zvon de dans; parolele sacre, aparițiile divine îi inspiră un respect religios. Din acest moment omul, devenit perfect și inițiat, devenit liber și plimbându-se fără nici o opreliște, celebrează misteriiile (purtaud) o cunună pe cap; el trăiește laolaltă cu oamenii puri și sfinți”.²⁷

Retorul Aristides, în discursul său referitor la Eleusis, a formulat (cu atâta precizie cât îi permitea arta sa retorică) această dublă impresie pe care o resimțea cel admis la inițiere:

„Eleusis este sanctuarul comun al întregului pământ și al tuturor lucrurilor divine pe care le posedă oamenii; este cel care produce cele mai mari frisoane de groază și cel care oferă cea mai desăvârșită seninătate”.

Să adăugăm la acestea un celebru pasaj din Apuleius²⁸, chiar dacă el se referă la misteriiile lui

²⁷ Fragment preluat din Stobaeus, *Florilegiu* (IV, p. 107, Meineke).

²⁸ IX, 23. Se știe cât este de important ciudatul său roman pentru studiul cultelor exotice și secrete de la sfârșitul păgânismului.

Isis, așa cum erau celebrate în epoca romană, un amestec de elemente diferite și, desigur, influențate de misteriiile din Eleusis, care ne oferă câteva indicii prețioase:

„[Zise marele preot:] Iată ziua mult dorită, ziua în care, din înalta poruncă a zeiței cu mii de nume, acest mâini ale mele te vor iniția în cele mai sfinte și mai adânci taine ale cultului nostru!

Apoi, potrivit obișnuitei datini [preotul] oficie slujba deschiderii templului și săvârși sacrificiul dimineții, scoase din fundul sanctuarului niște cărți scrise cu litere necunoscute care în mod prescurtat reprezentau formulele sfinte. El îmi citi din aceste cărți ce pregătiri trebuie să fac neapărat pentru inițierea mea.

Sosind momentul, preotul mă conduse, însoțit de sacrul cortegiu, la baia care se afla nu departe de templu. Îndată intrat în apă, după datină, marele preot, invocând bunăvoința divină, mă purifică, stropindu-mă cu apă sfințită. Trecuseră primele două părți ale zilei, când el mă aduse din nou în templu și mă așază chiar la picioarele zeiței. Îmi dădu în secret unele îndrumări pe care graiul omenesc nu le poate destăinui, și îmi porunci cu glas tare înaintea întregii asistențe să mă abțin zece zile în șir de la orice plăcere a mesei, să nu mănânc nimic ce a avut viață și să nu beau vin.

Păzind aceste porunci, potrivit datinei, cu o exactitate demnă de tot respectul, în sfârșit sosi ziua

[Aici am reprodus doar un pasaj din *Măgarul de aur* (Cartea X) Chișinău, Literatura artistică, 1990 - *n trad.*].

hotărâtă pentru îndeplinirea făgăduielilor divine. Soarele tocmai cobora la orizont și din nou aducea seara, când din toate părțile se revărsă o numeroasă mulțime care, după uzul antic al religiei, îmi aducea diferite daruri. Atunci marele preot, îndepărtând pe toți profanii, mă luă de mână și, îmbrăcat cum eram într-o cămașă din pânză de in nepurtată, mă conduse în sanctuarul templului.

Ascultă deci și crede, căci tot ce voi spune e adevărat. M-am apropiat de hotarele morții, am călcat pragul Prosepinei și de acolo m-am întors, trecând prin toate elementele. În mijlocul nopții, am văzut soarele strălucind cu o lumină orbitoare, m-am apropiat de zeii Infernului și de zeii cerului, i-am văzut la față și i-am adorat de aproape....

Acum, am să-ți povestesc numai ceea ce, fără sacrilegiu, poate fi revelat minților profane. Și iarăși se făcu dimineață. După ce se terminară ceremoniile înaintai în douăsprezece stole sacerdotale, veșmânt destul de mistic. Din orice parte m-ai fi privit eram împodobit cu figuri de animale zugrăvite în tot felul de culori. Ici erau balauri de India, colo grifoni hiperboreeni, animale dintr-o altă lume, cu patru picioare și aripi, ca zburătoarele. Inițiații dau acestui veșmânt numele de stolă olimpică. În mâna dreaptă țineam o torță aprinsă, pe cap aveam o frumoasă coroană de palmier, ale cărei frunze se înălțau ca niște raze în jurul capului meu. Astfel împodobit, asemenea soarelui, apărui ca o adevărată statuie...”

În completarea cercetărilor sale, Foucart²⁹, me-reu credincios tezei sale asupra originii egiptene a

²⁹ *Op. cit.*, p. 422 sq.

misteriilor, a consultat numeroase documente, între care și faimoasa *Carte a morților egipteni*, alte inscripții funerare ce cuprind rețetele și formulele ce îi sunt necesare sufletului pentru a evita primejdii-le ce îl pândesc în lumea de dincolo, pentru a se orienta în acel tărâm accidentat și plin de capcane, pentru ca, în sfârșit, să ajungă pe Câmpiile fericitorilor din tărâmurile lui Osiris. În acest caz, comparația cu Egiptul este oportună și binevenită, iar unele asemănări (mai degrabă, unele împrumuturi) mi se par de netăgăduit.



De un real folos pentru studiul nostru sunt și *foițele orfice*³⁰. Acestea sunt niște foițe subțiri de aur îngropate cu morții ce aparțineau religiei lui Orfeu, din care s-au descoperit zece bucăți în morminte din Creta și din Italia de sud. Destul de concise, destul de greu de descifrat, destul de obscure, aceste foițe au fost studiate minuțios de către numeroși savanți pentru ca, în sfârșit, să ne dezvăluie o parte din secretele lor. Ele se datorează aceleași concepții care i-a determinat pe egipteni să graveze pe pereții mormintelor lor texte din *Cartea morților*. Cei aflați în viață puneau cu evlavie la îndemâna defuncților lor ritualul pe care urmau să-l folosească în lumea de dincolo și, de altminteri, cartea în-săși acționa într-un fel magic, la fel ca și amuletele. Tot astfel, *foițele orfice* sunt, în realitate, adevărate amulete la purtător puțin costisitoare, având inscripționate pe ele extrase sau poate rezumate dintr-o posibilă altă „Carte a morților”, pentru adepți ai religiei orfice, din care au fost reproduse pasajele cel mai importante sau cele mai eficiente.

Pe lângă anumite *parole*, anumite cuvinte ce trebuiau rostite de mort, cum sunt: „Sunt fiul pământului și al cerului înstelat” – „Curat născut din preacurați, vin spre tine, regină a Infernului” – „Am plătit răscumpărare pentru greșelile mele”, – dar și

³⁰ Publicate de Comparetti, *Laminette orfice*, Florența 1910. O ediție excelentă și practică ne oferă publicarea lor, sub forma unei broșuri, de A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Colecția *Kleine Texte...*, nr. 133, Bonn, Marcus și Weber, 1915).

această curioasă formulare: „Iedule, eu am căzut în lapte”³¹, – foițele de aur mai conțin și indicații ciudate asupra drumului ce trebuie urmat în lumea de dincolo, ca acestea:

„Vei vedea la stânga ta o fântână și un chiparos alb. Tu să te ferești să te apropii de această fântână; vei vedea apoi o altă fântână, plină cu apă proaspătă venită din lacul Memoriei; în fața ei sunt paznici și tu le vei spune...”

și o recomandare scurtă de felul acesta: „Ia-o la dreapta” și se referă la ideea foarte cunoscută a celor două drumuri, dintre care unul duce spre locurile tenebroase, pe când celălalt, spre Câmpiile Elizee, popularizată puțin deformat de către filosofi și moraliști.

Cu toate că neagă orice influență orfică asupra religiei eleusiniene, Foucart are, totuși, dreptul de a folosi dovezile prezentate la reconstituirea *misteriilor* din Eleusis. Ca urmare, el afirmă că *Marile Misterii* și orfismul derivă ambele din religia egipteană despre morți, dar au evoluat, fiecare dintre ele, separat.

De pildă, în ceea ce privește metoda de instruire există mari deosebiri:

³¹ În legătură cu această formulare, vezi, S. Reinach, *Une formule orphique*, în *Cultes, mythes et religions*, II (autorul admite că ar fi vorba de o baie în lapte rituală). Vezi, de asemenea, explicațiile lui R. Pichon, *Rev. des Et. Gr.* XVIII (1910): *A propos des tablettes orphiques de Corigliano*, p. 58-61.

„Orficii se instruiau prin lectura cărții sacre și de cele mai multe ori o duceau cu ei în mormânt. La Eleusis lecția era pusă în acțiune, întocmai cum făceau cu legenda Zeitei. În loc să descrie lumea subterană, făceau în așa fel încât inițiatul să o vadă și îi arătau drumul; în loc să citească într-o carte cuvintele misterioase care îmblânzea dușmanul și deschideau porțile sălașului binecuvântat, inițiatul le asculta chiar din gura hierofantului.

O frază din Pausanias marchează foarte clar această diferență în privința modului de instruire. Fără a oferi rațiunea sacră pentru care bobul era interzis atât inițiaților cât și orficilor, acesta spune:

«Cel care a văzut mistериile din Eleusis sau care a citit cărțile numite orfice știe ce vreau să spun»³².

Firește, nu totul este egiptean în *foițele de aur* orfice și nici nu conțin ceea ce era mai important în doctrina orfică, ce a jucat un rol principal în Creta și Tracia, dar nici nu cred că ne putem distanța justificat de influența egipteană³³. Pe de altă parte, orfismul a exercitat o influență considerabilă și asupra *misteriilor*. În mod sigur, în epoca de maximă dezvoltare și răspândire a orfismului, începând cu secolul al VII-lea până pe la mijlocul secolului al VI-lea î. Ch., inițierea propriu-zisă, cea orientată spre un sfârșit supraterestru și bunăstare postumă,

32

(¹) Τῶν κυάμων ἀνευγεκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὐρεσιν. Οσῖς δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά ἐπελέξατο, οἶδεν ὁ λόγος. (Paus., I, xxxvii, 4.)

33 Această influență este acceptată și de Harrison, care admite în același timp influența egipteană la Eleusis.

s-a introdus și s-a fixat definitiv la Eleusis. De altminteri, există motive puternice pentru susținerea influenței Egiptului asupra *misteriilor*: în special, săpăturile Societății arheologice din Atena efectuate în necropola de la Eleusis au scos la iveală din morminte obiecte egiptene, obiecte de cult, unele imitate, altele autentice. Dar, este la fel de evident că trebuie să se admită, în paralel, influența orfică; cele două ritualuri au elemente comune și s-ar părea că, înainte de a exista ritualul eleusinian, el a fost orfic.

Știu că aici s-ar putea aduce următoarea obiecție: orfismul, se spune, a fost o religie „liberă”, ce n-a figurat niciodată în catalogul oficial al cultelor ateniene, căreia i s-a refuzat dreptul de a intra în cetate, fiind privită cu neîncredere de spiritele rafinate și moderate, dezgustate de caracterul bizar și cam barbar al anumitor rituri. Acest din urmă motiv nu trebuie neglijat pentru că, dintr-o cauză asemănătoare, au fost îndepărtate și alte contribuții religioase, cu deosebire, religia lui Dionysos; de altminteri, dacă unii bărbați cu totul remarcabili, având tendințe conservatoare, au disprețuit și au respins orfismul, marile inteligențe neliniștite și curioase, un Euripide și chiar un Platon, au fost cucerite de aceste doctrine și nu se poate nega faptul că influența lui asupra gândirii grecești a fost considerabilă.

Oare cum, această religie fără temple și lipsită de un corp sacerdotal, rătăcitoare și disprețuită, cu

totul plebeiană, ar fi putut influența cultul lui Demeter, stabil, strălucitor și încorporat statului atenian, cu un sacerdoțiu plin de noblețe, stimat și mândru de prerogativele sale? Chiar și numai o parte dintre aceste obiecții ar fi destul să excludă orice influență religioasă asupra religiei de la Eleusis și, în special, a celei egiptene. Pe de altă parte, în secolele VII și VI î. Ch., marea construcție a sanctuarului încă nu era isprăvită, pentru că abia atunci apărea cel de al doilea element al *misteriilor*; pe atunci, religia din Eleusis era încă în formare, influențabilă; ea încă nu încremenise în tiparele propriei tradiții, devenite aproape imuabile după „naționalizarea” ei, astfel că Eleusisul din secolul al V-lea și mai ales al IV-lea î.Ch. nu mai era același de odinioară.

(S-ar putea admite că instituțiile eleusiniene s-au „stabilizat” începând cu epoca lui Pisistrate, iar politica lui Pericle a făcut ca această stabilizare să fie definitivă – este o ipoteză, desigur, dar care se înscrie într-o cronologie credibilă. Să arătăm și că, la rândul său, orfismul însuși ar fi putut fi influențat de Eleusis; orfismul a adus rituri și doctrine dar a făcut și împrumuturi astfel că, pe *foițele orfice*, apar invocatii către *Fu, boeus și Persefona*....

De altfel, orfismul s-a inspirat de pretutindeni: din rituri primitive și în întregime magice, în care se regăsește mai autentic decât în altă parte savoarea antică nealterată, pe care însă le spiritualizează dându-le un sens simbolic; în același timp, doctrina

sa este superioară și se bazează pe o filosofie savantă. În sfârșit, adepții săi se aflau în țări foarte diferite și foarte îndepărtate unele de altele, de aici rezultând cel mai original și mai ciudat sincretism).

În orice caz, având origine egipteană sau orfică, ori și una și alta în același timp, sau că a mai suferit și alte influențe, este limpede că inițierea de la Eleusis, ce avea în vedere viața de dincolo, a apărut ca un element nou ce s-a integrat cu greu în vechea religie a Demetrei, pe când legătura ei cu riturile anterioare pare adesea artificială. Totuși, preocuparea pentru viața postumă ar fi putut fi introdusă în cult datorită lui Kore, devenită zeiță a morților ca soție a lui Hades (dacă n-ar fi fost aceasta, la fel ca și în alte împrejurări, ingeniozitatea greacă ar fi inventat altceva): orice religie chtoniană presupune, sau poate dezvolta, un element eschatologic sau cel puțin un oarecare cult pentru morți. Or, acest stadiu se află la mare distanță de exactitatea și culoarea specială a inițierii eleusiniene. Dovada că aceasta nu a descins direct din religia primitivă este faptul că peste tot unde cultul celor două zeițe a rămas agrar și chtonian, el se prezintă prea puțin sau chiar deloc eschatologic și, în orice caz, nu ne arată o evoluție de o astfel de importanță.

S-a pus și întrebarea dacă în „reprezentările” din *telesterion*-ul de la Eleusis se foloseau decorurile, spre exemplu, reproducând Infernul, sau mașinării ca cele folosite în teatru pentru unele apoteo-

ze sau apariții cerești³⁴. În orice caz, dacă ar fi existat, punerea în scenă era foarte simplă, iar accesoriile erau puțin importante, fiind vorba de un rit și nicidecum acel fel de cantată în acțiune sau operă-balet cum se prezenta tragedia atică. Pe de altă parte, este posibil și contrariul însă chestiunea este una secundară.

Sigur este că ceremoniile nocturne făceau o impresie puternică asupra *mystilor*, actori și spectatori în același timp și toate textele în care se vorbește despre ele o confirmă. Aceste ritualuri, ce se desfășurau în beznă nopții, la lumina roșie și pâlpâitoare a torțelor, cu treceri bruște de la întuneric la lumină, cu parole misterioase rostite într-un fel singular, într-o limbă arhaică, totul fiind executat cu cea mai mare seriozitate, lucru de importanță capitală. În sfârșit, la capătul unei nopți obositoare, urma apoteoza, dacă o putem numi așa, când ușile de la *anactoron*, capela secretă, se deschideau arătând o încăpere inundată de lumină, iar hierofantul, într-un costum fastuos³⁵, arătând, din interior, obiectele cele mai venerate, acele *hiera* (ἱερά)³⁶ atât de tănuite, – ultima și suprema revelație.

³⁴ Spre exemplu, Foucart admite că decorurile pictate erau foarte importante, pe când Farnell le exclude cu totul.

³⁵ Alcibiade, în procesul despre care am vorbit, era acuzat, în special, că a comis un sacrilegiu îmbrăcând costumul hierofantului (Platon, *Alc.*, 22). Preotul hierofant era singurul ce avea dreptul să intre în *anactoron*.

³⁶ Viziunea lucrurilor numite *hiera*, așa cum am arătat mai sus, poate sâmburele inițial din care au încolțit misteriile, este ra-

Iată, câteva elemente suficiente pentru a explica entuziasmul și fervoarea despre care vorbeam mai înainte. Pentru a-i sensibiliza pe nou-veniții pentru inițiere într-o lojă masonică se face uz de mai puține mijloace. Dacă ar fi să credem ce s-a scris în jurnalul lui Bachaumont, Voltaire, marele zeflemitor – cunoscut ca un bărbat serios, poate chiar ca un bărbat prea serios... – ar fi fost foarte impresionat când, în ultimele zile ale vieții sale, a fost „acceptat” în loja celor *Nouă surori* și s-a arătat foarte evlavios. De altminteri, este natural ca la o inițiere, ce are loc prin bunăvoința proprie, să fie ușurate toate procedeele căci, de bună seamă, scepticismul nu avea ce căuta în *telesterion* (τελεστήριον).

Foucart atribuie toate aceste ceremonii primului grad de inițiere, ceea ce mă face să cred că inițierea era completă încă din primul an. Dar, atunci, se pune întrebarea, ce ar mai fi rămas de revelat în cel de al doilea grad, de *epopt*, despre care textele spun că era mult superior celui dintâi? Despre *epoptie* știm puține lucruri sau, mai curând, este greu să se facă o distincție clară și precisă între cele ce se raportează la unul și la celălalt grad de inițiere. Despre un singur ritual se știe că făcea parte, cu

portată, încă de la origini, numai la cultul agrar și chtonian; este evident că mult mai târziu a intrat în relații strânse cu inițierea de ordin eschatologic iar semnificația ei s-a nuanțat. Reținem că, aici, rolul principal este deținut de hierofant, și nu de preoteasa lui Demeter, cu mult mai veche și reprezentând mai autentic cultul primitiv.

adevărat, din inițierea în gradul de *epopt*... dar care este acesta? În *Philosophoumena*, ce îi este atribuită Sfântului Hippolit, există un pasaj, devenit celebru dar și foarte controversat, și din care aflăm că *epopților* li se dezvăluia

„cel mai mare, cel mai minunat și cel mai desăvârșit dintre mistere: spicul cules în tăcere”³⁷.

Textul ne prezintă un indiciu sigur că era vorba de un ritual agrar ce ar fi putut dobândi, mai apoi, semnificații eschatologice. Însă, cel puțin la prima vedere, este greu de crezut că acesta ar reprezenta punctul culminant al ritualului; unele dintre elementele ce îi sunt atribuite primului grad de inițiere ni se par mai importante și mai „mistice”. Și totuși, orice e posibil... Mai trebuie observat și că, în sursele noastre de informații, confuze și tardive, termenii tehnici nu sunt folosiți cu precizia și rigoarea la care ne-am aștepta de la un „liturgist” de profesie ce a trăit în secolul al V-lea î. Ch. A fost firesc, deci, ca un anumit număr de cercetători să vadă în acest spic misterios *totemul* vegetal al eleusinienilor, încarnare a unei divinități agrare și, tot aici, ar fi trebuit să intervină acel „sacrificiu de împărtășanie”. Dar, chiar dacă nu avem dovezi

³⁷ *Philos.*, V, I, (p. 170, Cruice). Acesta este sensul gramatical al textului și pare a fi sigur cu toate că, o construcție gramaticală vicioasă, venită de la un autor tardiv, n-ar trebui să ne surprindă; pasajul ar trebui înțeles astfel: „se arăta în tăcere un spic cules”.

pentru această explicație, nu înseamnă și că ea este lipsită de interes...

Pe de altă parte, pentru a mai garnisi puțin noaptea inițierii în grad de *epopt*, Foucart reconstituie în întregime drama morții și renașterii lui Dionysos, ce ar fi rezumat și încoronat simbolic episodul cu spicul de grâu, cu toate că, dimpotrivă, în *Philosophoumena*, așa cum reiese din context, acest ritual pare a fi în strânsă legătură cu „nunta sacră”, cum bine a remarcat și Harrison³⁸. Nu putem nega faptul că raționamentul lui Foucart este foarte interesant și el are dreptate să arate importanța pe care o avea Dionysos în cadrul ceremoniilor de la Eleusis. Pentru el, inițierea în primul grad, al *mystilor*, îi era consacrată Demetrei, pe când inițierea în gradul *epoptilor*, lui Dionysos. În orice caz, influența religiei dionisiace asupra *misteriilor* din Eleusis nu poate fi pusă la îndoială și, în general, ea este mai mult admisă decât contestată... Este adevărat însă că aici era vorba mai degrabă de un Dionysos venit din Egipt, ce ascundea un Osiris primitiv, și nu despre un Dionysos trac. Cred însă, la fel ca cei mai mulți cercetători, că trebuie să-l luăm în considerare pe acesta din urmă. De altfel, cultul acestui zeu constituie un aport târziu, la fel ca și orfismul cu care se afla în raporturi strânse. Putem observa că, cele mai multe dintre contra-argumentele aduse de Foucart influenței orfice, ar

³⁸ *Op. cit.*, p. 549.

putea fi folosite și împotriva influenței religiei dionisiace.

Prin urmare, originile *misteriilor* constituie o problemă de mare complexitate și ea continuă să ne uimească. Orice cult, ajuns la un anumit nivel de dezvoltare, presupune, cu necesitate, existența unui sincretism. În fapt, orice divinitate ce a devenit destul de personalizată și vie are tendința să-și potențeze caracteristicile, să se alăture altor divinități, să se „universalizeze”. Așa s-a întâmplat și cu Demeter la Eleusis: mai întâi profilată pe magia agricolă, ea s-a transformat, încetul cu încetul, într-o zeiță de tip general, ce împărțea toate binefacerile materiale și morale.



Reprezentarea unei inițieri pe un vas
din ceramică

CAPITOLUL IV

DIVINITĂȚILE DIN ELEUSIS ȘI ORIGINEA LOR

Demeter și străvechiul Spirit al Pământului sau Recolta.
- Originea Demetrei nu este egipteană - Lămuriri ce rezultă din unele sărbători ce îi erau consacrate Demetrei.
Thesmofořiile - Demeter-Persefona, fiica lui Demeter și „evoluția” ei - Alte divinități: Pluton - Eubuleu - „Zeul și zeița” - Iacchos - Triptolemos - Bătrâna zeiță Deira.

Studiul principalelor divinități cărora li se făcea închinare la Eleusis ne arată complexitatea acestui cult, ce părea simplu, precum și incoerența contribuțiilor altor religii, care au îmbogățit, au voalat sau au transformat fondul lui primitiv. Fără îndoială, marea zeiță Demeter aparținea perioadei primitive, dar nu în forma pe care o avea în secolul al V-lea î. Ch., cea reprezentată în legendă, în literatură și artă. Personalitate distinctă, divinitate foarte antropomorfizată, înfrumusețată cu trăsături morale, devenită foarte „olimpiană”, ea poartă urmele unor „remanieri” considerabile. Foucart are dreptate, așadar, când o opune pe Demeter, cea clasică, zeiței-pământ, Gea, ce a fost întotdeauna o divinitate nedeterminată și abia personalizată.

Cred însă că ar fi greșit să se nege orice raport dintre ele și, la fel ca mulți alți istorici ai religiilor, consider că zeița atât de umană din imnul homeric a ieșit și s-a desprins cu încetul dintr-o formă divină vagă și misterioasă, din spiritul pământului, ca o putere chthoniană și vegetativă. Nu susțin că ea s-a ivit într-un fel cvasi-automat, căci este posibil ca influențele exterioare să fi acționat puternic asupra acestei evoluții, cum ar fi de pildă acele divinități care posedau o personalitate deja stabilă și de la care s-ar fi „contaminat” antica Demeter.

Ar fi mult de discutat pentru a stabili dacă Demeter este fundamental o zeiță chthoniană sau dacă este fundamental o zeiță a vegetației¹. O dublă serie de epitete a fost alăturată numelui Demeter (se știe că în Grecia antică epitetele de cult erau numeroase și de o mare bogăție), epitete ce pot da câștig de cauză susținătorilor ambelor teze, atâta doar că cele referitoare la vegetație par a fi dominante², ceea ce ar dovedi că aspectul vegetativ a sfârșit prin a fi predominant. La Eleusis, în special, Demeter, înainte de orice altceva, era zeița grâului și numai ocazional avea în subordine și alte produ-

¹ De pildă, Mannhardt susține semnificația vegetativă, Dieterich (*Der Mutter Erde*, ed. a II-a, Leipzig, 1913) este pentru semnificația chthoniană, pe când Frazer, interesat de riturile recoltei, vede în Demeter pe vestita Mamă a Grâului - *the Corn Mother* - întâlnită, mai des, în nordul Europei și răspândită cam peste tot (Cf. *Spirits of the corn and of the wild*, v. I, c. II, IV, V). Farnell și Harrison par a încerca o conciliere între cele două aspecte.

² Cf. Nilsson, *Gr. Feste*, p. 311.

se vegetale. Considerând mult discutata etimologie a numelui de Demeter – fie că avem în vedere cunoscuta interpretare, a cărei autoritate este în declin, prin care se deduce că acesta ar fi chiar numele pământului (*de[=ge]-mater*, Pământul-Mamă) – fie că adoptăm o ipoteză mai recentă, ce vede în acest nume o aluzie la grâu sau la orz (de la cuvântul cretan *deai*) și la recoltă – aceste etimologii nu ne conduc la nimic sigur, ceea ce, din nefericire, se întâmplă cu aproape orice etimologie. În realitate, sau cel puțin în cazul de care ne ocupăm, la origine, cele două aspecte ar fi putut fi unite sau chiar confundate: pământul este cel ce conține în stare latentă energiile vegetative, iar spiritul pământului este însuși spiritul vegetației.

Din această divinitate primitivă și destul de vag conturată, dar răspândită în tot spațiul mediteranean, s-au născut prin „sciziparitate” divinități distincte, mai „specializate”, ce patronau muncile agricole; ele au primit nume diferite în locuri diferite³ căci, numai în Grecia, Demeter însăși are o mulțime de surori; înrudirea dintre ele se vedește în unele detalii de cult. Ar trebui, oare, mers mai departe cu această ipoteză, să determinăm stadiile prin care a trecut, spunând, de pildă, ca Frazer, că Demeter a fost la început un spirit al grâului la

³ La Atena, zeița locală a agriculturii nu era Demeter; mult mai târziu, ea a fost identificată cu Atena, iar eroii agricoli (de tip Triptolemos), „paredrii” sau însoțitorii zeiței, sunt alții decât cei de la Eleusis.

modul general, apoi o plantă anume și un fel de *totem* vegetal, iar apoi, urcând la etajul zoolatric, scroafă sau iapă, încarnând aceeași putere vegetativă, și, în sfârșit, o zeiță umană⁴? Este sigur că spiritul pământului a fost adorat adesea și sub formă animală – spre exemplu, sub forma unui șarpe, animal prin excelență chthonian – și că spiritul vegetației, în special spiritul grâului, îmbracă forme animale foarte diverse (taur sau vacă, porc sau cal etc.)⁵. În sfârșit, la fel de sigur este că, în Grecia, mai multe culte ale Demetrei – sau ale altei zeițe cu nume diferit dar din aceeași substanță – rămase la un stadiu de dezvoltare mai vechi decât religia eleusiniană, prezintă urme de zoolatrie.

Cele mai ciudate dintre aceste culte, ce au păstrat un fel de barbarie savuroasă, element prețios pentru studiul originilor, sunt cele din Arcadia și din împrejurimi, țară civilizată mai târziu și mai incomplet decât Attica. Săpăturile Școlii franceze de la Lykosura, în Arcadia, au scos la iveală figurine reprezentând o zeiță cu cap de cal, precum și alte dovezi grăitoare⁶. Acolo, la fel ca și în Beoția, exista o legendă în care se spunea că Demeter s-a unit cu Poseidon reprezentat cu înfățișare de cal

⁴ Pentru că am simplificat teoria și pentru că există riscul ca ea să apară deformată, vezi, Frazer, *Spirits of the corn*, v. I, c. II și v. II, c. IX (p. 16 sq.).

⁵ Frazer, *Ibid.*, c. VIII.

⁶ În special, cf. Perdrizet, *Terres cuites de Lykosoura et mythologie arcadienne* (Bull. Corr. hell. [XXIII], 1899, p. 635-638).

(se știe că Poseidon era numit adesea „Hippios” pentru că l-a înlocuit pe un zeu-cal primitiv)⁷, după care a născut o zeiță numită Despoina (adică, „Stăpâna” – se va observa că aceste denumiri vagi ne trimit la o epocă arhaică și că ele se regăsesc frecvent în Grecia cea mai primitivă).

Această Despoina, o Kore arcadiană, principala zeiță din Lykosura și care este, fără îndoială, anterioară legendei care explică nașterea sa, cu siguranță, la origini, a fost concepută cu formă animală⁸. Apoi, fuziunea târzie cu alți zei ar fi putut estompa reprezentarea ei primitivă (fuziune, de altminteri, incompletă, deoarece Kore din Arcadia, ca fiică a lui Zeus și a Demetrei, îi este opusă Despoiniei, fiica lui Poseidon, reprezentată și ca dușmană a celei dintâi: este ceva din ceea ce s-a numit „războiul zeilor”, în fapt, lupta pentru influență dintre două culte religioase), la Figalia, la Thelpusa și în alte locuri din Arcadia. În aceste două localități, caracterul chthonian al zeiței reiese cât se poate de limpede, ele numindu-se *Demeter cea neagră* în Figalia și *Demeter Erinys*⁹ din Thelpusa

⁷ În mod frecvent, acest Poseidon Hippios este explicat printr-o comparație între valurile mării, al căror zeu era Poseidon, și cursa rapidă a unui cal, comparație ce pare insuficientă.

⁸ Asupra cultului calului, a se vedea studiul lui A.B. Cook referitor la zoolatria primitivă (chiar dacă acesta poate fi contestat), *Animal Worship in mycenaean age* (*Journal of hell. Studies*, XIV, 1894, p. 81-169). Cf. Frazer, *op. cit.*, v. II, c. IX, p. 21.

⁹ În acest loc, Erinya nu definește caracterul de furie infernală, pe care l-a primit mult mai târziu; aceasta de aici este o di-

(aici, numele propriu, Demeter, este al doilea nume, pe când epitetul a fost cel dintâi nume), care, de asemenea, sunt reprezentate în forme cabaline sau urme ale acestora care au supraviețuit, și care par a indica un cult al pământului negru, al spiritului din locuri întunecate.

De altfel, pe tot cuprinsul Arcadiei s-au descoperit, cu diferite nume, fie o zeiță, fie un cuplu de zeițe ce le corespund lui Demeter și Kore, dar care sunt indigene și posedă un specific local. Mai târziu, odată cu creșterea faimei *Marilor Misterii*, se fac simțite și influențele eleusiniene, dar ele sunt superficiale și rămân într-un plan secundar, în ciuda strădaniei a numeroși reformatori; tradiția este tenace iar cultul – ce constituie întotdeauna cea mai sigură dovadă, el fiind prin excelență conservator – ne arată unele elemente înrudite cu cele din *misteriile* eleusiniene primitive, dar nu identice, trădând o origine independentă; rămase în stadiul agrar, aceste culte reprezintă adevăratele *misterii* dar, așa cum am arătat, erau orientate să asigure fertilitatea solului și a animalelor și, în afara unor excepții determinate de împrumuturi mai recente, sunt lipsite total de elementul eschatologic foarte evident și în care constă originalitatea religiei eleusiniene.

vinitate chtoniană, așa cum, la origine, au fost toate Erinyile; din zeițe chtoniene, ele au evoluat firesc, devenind zeițe infernale.

Unele detalii referitoare la acestea ne sunt cunoscute din câteva inscripții salutare. Cea mai importantă și cea mai cunoscută dintre acestea este un regulament amănunțit referitor la *misteriile* din Andania¹⁰, oraș din Mesenia, ținut învecinat cu Arcadia. Alte inscripții se referă la Megalopolis – oraș nou și artificial, în care influența eleusiniană în cultul local este foarte evidentă, însă care a păstrat elementele vechi, de proveniență în întregime arcadiană – la Lykosura sau la Mantinea¹¹. Studiul acestora, fundamental pentru istoria religiei grecești, pare a se integra bine în teza pe care am expus-o: peste tot găsim vlăstare ale unei divinități chtoniene primitive, precum și dubluri ale lui Demeter și Kore. Cuplul ce prezintă analogia cea mai evidentă cu perechea eleusiniană este cel al lui Damia și Auxesia, ce putea fi întâlnit la Epidauros,

¹⁰ *Inscr. Gr.*, V 1, I 1390 (= Charles Michel, *Recueil*, 694). Datată în anul 91 î.Ch. – Cf. studiul special al lui Sauppe, *Die Mysterieninschrift aus Andania*, în *Abhandlungen der Gottinger Ges. der Wiss.*, retipărit în ale sale *Ausgew. Schriften*, p. 264 sq.

¹¹ Despre ansamblul cultelor despre care am vorbit, precum și a numeroase altele, mai mult sau mai puțin înrudite, a se vedea Nilsson, *Gr. Feste*, p. 336-349, și Farnell, *op. cit.*, p. 198-217. Farnell observă just că epitetul de *Eleusinia*, alăturat lui Demeter, în cele mai multe dintre aceste culte, este de dată recentă; dacă acest fapt probează influența superficială și tardivă a sanctuarului de la Eleusis (în cazul când nu admitem ipoteza extravagantă, menționată mai sus, cu privire la întâietatea sau „primitivitatea” epitetului de cult *Eleusinia*, de la care și-a luat numele Eleusisul), nu poate ascunde elementele străvechi, independente de Eleusis.

Egina, Trezene, de la Sparta până la Thera¹², ce a evoluat spontan, în paralel cu religia de la Eleusis, ce poate fi considerat ca fiind conceput identic, dar având o origine diferită.

Explicațiile de mai sus sunt suficiente pentru a se înțelege din ce cauză, de ordin general, nu s-a acceptat opinia lui Foucart cu privire la originea egipteană a lui Demeter care, pentru el, n-ar fi alta decât Isis în totalitate (chiar dacă admite că la Eleusis ar fi existat o divinitate autohtonă, el spune că aceasta a fost înlocuită cu Demeter venită din Egipt). Demeter, observă el, conform legendei și tradiției este *venită* în Attica; vine din afara țării, aducând grâu, toate roadele muncilor agricole, toate binefacerile vieții civilizate care, așa cum rezultă din scrierile autorilor antici, s-a născut din agricultură. De unde venea ea? Din Egipt, răspunde el, căci Demeter prezintă asemănări de-a dreptul izbitoare cu Isis. Și Foucart dezvoltă o lungă și iscusită paralelă între cele două divinități.

O comparație asemănătoare a fost făcută, cu mult înainte, de către unii autori din antichitate, mai ales de către Plutarh, în tratatul său *Despre Isis și Osiris*¹³ dar și de istoricul Diodor din Sicilia; câteva pasaje din Herodot, deci, mai vechi decât cele de dinainte, încă pot fi utilizate în această privință.

¹² Textele inscripțiilor sunt adunate în studiul lui Farnell, p. 319.

¹³ Vezi în acest sens Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, trad. Maria Genescu, Ed. Herald, București, 2006 - *n.trad.*

Totuși, nu este recomandabil să acordăm, aici, importanță unor autori ca Plutarh, Diodor și încă altor câtorva, ce au trăit într-o epocă în care se tindea spre o religie unitară, de constituire a unui panteon comun pentru toate țările din lumea civilizată prin identificarea cu divinitățile elene a zeilor străini, deveniți cetățeni ai imperiului – o epocă a unui sincretism universal, literar și filosofic și, nu în ultimul rând, religios.

Herodot, după revenirea lui din Egipt, manifesta el însuși aceleași preocupări într-o epocă mult anterioară căci, la drept vorbind, această tendință este fundamental grecească și ea consta în a civiliza contribuțiile barbare și a le unifica, în scopul unei mai bune înțelegeri. Aceasta însă nu se poate realiza fără introducerea unui artificiu – acest artificiu a fost resimțit chiar de grecii înșiși, care nu s-au lăsat niciodată trași pe sfoară imediat nici măcar de propriile lor sisteme și invenții. Foucart, la fel de isteț ca și grecii, descoperă analogii strânse între Isis și Demeter, care în mod sigur există și sunt foarte reale; în mod sigur, la fel poate proceda și în cazul oricăror alte divinități. Căci el va găsi peste tot *misterii* și zei cu caracter chthonian sau agrar; uneori va găsi chiar și zei care au suferit pentru omenire și s-au arătat a fi binefăcătorii ei; sunt sigur că, dacă ar vrea, ar putea s-o identifice pe Demeter și cu Nisaba, spre exemplu, zeița grâului la babilonieni. La fel ca și multe alte țări, Egiptul a avut o religie agrară însă, o astfel de religie era

foarte răspândită și în alte țări care n-au avut nici-odată legături între ele iar în Grecia ea s-a născut mult prea spontan pentru a mai lăsa loc unei căutări a originii ei la străini.

N-ar fi exclus și nici imposibil să fi existat o influență a Egiptului, cu adevărat, chiar și în acea epocă îndepărtată în care este plasat primul cult al Demetrei. Odinioară, aceasta era doar o presupunere dar descoperirile recente ne-au demonstrat că Egiptul a avut legături cu lumea greacă încă din timpul celei de a XVIII-a dinastii (1567-1350 î.Ch.), în special sub Amenophis al III-lea (1411-1375 î. Ch.)¹⁴ și poate chiar mai înainte; s-au găsit obiecte de proveniență egipteană în Creta, la Mycene dar și în altă parte; în mod reciproc, obiecte datând din epoca egeeană (sau preelenică) s-au găsit în Egipt sau au fost pictate pe pereții mormintelor; textele egiptene confirmă aceste descoperiri și le atestă.

Aceste fapte sunt, în prezent, bine cunoscute și nu există nicio îndoială că au existat schimburi, cel puțin comerciale, destul de active între insulele grecești, mai ales Creta, și chiar între partea continentală a Greciei și Egipt, într-o epocă străveche¹⁵.

¹⁴ Am adoptat o cronologie ceva mai scurtă decât cea a lui Foucart, însă aceste diferențe, în acest caz, nu au importanță. Se știe că o nouă cronologie egipteană, poate prea concisă, a fost elaborată recent. Vezi, ediția Meyer (inventatorul acestei teorii), *Cronologie égyptienne*.

¹⁵ Despre aceste influențe reciproce și despre modul de stabilire a sincronismelor, vezi mai întâi D. Fimmen, *Zeit und Dauer der kretisch - mykenischen Kultur*. Cf. excelentul volum al lui

Cu toate acestea, dovezile ne arată că, într-adevăr, influența egipteană era posibilă, dar nu și că ea a existat în cazul particular despre care vorbim și, mai ales, n-ar fi putut primi o asemenea amploare. Nu respingem o astfel de ipoteză *a priori*, însă îi lipsesc dovezile decisive și, de altfel, este complet gratuită, câtă vreme avem în însăși țările grecești tot ceea ce este necesar pentru a explica întregul Eleusis, sau cel puțin primul cult din Eleusis.

Trebuie observat că, atunci când se pretinde că legenda lui Demeter este derivată din legenda osiriană, sunt arătate mai ales punctele în care ele se aseamănă și, în schimb, nu se arată deosebiri între unele elemente esențiale¹⁶. „Pătimirea”, moar-

Dussaud, *Les civilisations prehelléniques*, remarcabilă trecere în revistă a ultimelor rezultate științifice.

¹⁶ Legenda egipteană ne este cunoscută. Osiris, care într-adevăr era un zeu al recoltelor, domnea pașnic asupra Egiptului pe care îl copleșea cu binefaceri; fratele său Seth, invidios pe el, a reușit, printr-un șiretlic, să-l ucidă și să-l tranșeze în bucăți; sora și soția acestuia (după obiceiul egiptean), regina Isis, după ce s-a jelit la fel ca Demeter, a reușit, cu sprijinul lui Ră, zeul suprem, să reunească membrele risipite ale lui Osiris și, în sfârșit, să-l readucă la viață printr-un ritual magic. Osiris reînviat devine zeul morților, al morților preafericiți, și va domni, pe vecie, în lumea de dincolo, în *Amenti*, unde va continua să reverse asupra oamenilor binefaceri sale. Continuarea poveștii, bătaia dintre Horus, fiul lui Osiris, și Seth precum și modul în care Horus își răzbună tatăl, nu are relevanță aici. Aventurile lui Isis și Osiris erau mimate în timpul unor ceremonii de misterii, la fel ca cele ale lui Demeter și Kore la Eleusis [Asupra acestor reprezentări religioase, vezi

tea și dezmembrarea zeului, antagonismul dintre acesta și un zeu malefic nu existau la Eleusis; în legenda egipteană nu există un echivalent al zeiței Kore, și nicio replică identică pentru Osiris sau Seth în legenda eleusiniană; Pluton, hrăpărețul, n-ar putea ține locul nici al unuia, nici al altuia¹⁷. Însă, ar fi posibil să fie introdus, aici, Dionysos, ca dublet al lui Osiris; deja, unii dintre autorii din vechime au făcut această identificare, numai că Dionysos nu joacă rolul zeului egiptean în legenda sa, semi-oficială, transmisă de imnul homeric, și nicăieri în altă parte. Influența lui Dionysos la Eleusis este, așa cum am mai spus, de netăgăduit, însă ea este relativ tardivă (de altminteri, prezența acestui zeu provine dintr-o influență venită din nord, în ciuda faptului că Foucart susține că ar fi existat un Dionysos trac și un alt Dionysos, diferit de cel dintâi, pe care el îl numește egiptean.

La drept vorbind, legenda lui Demeter se aseamănă mai puțin cu cea osiriană decât se aseamănă cu o curioasă legendă a indienilor Pawni. Lang și Goblet d'Alviella au reprodus-o în detaliu, punând în evidență analogiile cu legenda de la Eleusis¹⁸. A. Lang totuși exagerează când titrează

A. Moret, *Misteriile egiptene*, trad. Mariana Buruiană, Ed. Heralda, București, 2006 – n. trad.]

¹⁷ Cf. Farnell, p. 142.

¹⁸ Arthur Lang, *Myth, ritual and religion*, II, p. 269-273; Goblet d'Alviella, *Eleusinia*. Citatele sunt reproduse din *Rev. hist. des Religions*, t. XLVI și XLVII, 1902.

the Pawnee version of Eleusinia, în comentariul său folosindu-se, punct cu punct, de imnul homeric; diferențele dintre acestea sunt importante și evidente. Firește, etnologii nu vor trage concluzia, în acest caz, că cele două legende au o origine comună, vor constata numai, la popoare diferite și în epoci diferite, „apariția spontană a acelorași elemente”. În mod sigur, religii analoage și chiar mituri destul de asemănătoare pot fi întâlnite la popoare între care n-a existat niciodată vreo legătură; natura omenească de pe tot mapamondul este mai puțin diversificată decât climatele...

Același lucru se întâmplă, bunăoară, și în arheologie, unde descoperirea în două locuri diferite a două teme artistice sau a două motive decorative identice și chiar a unor tehnici sau procedee de expresie asemănătoare, nu ne obligă să presupunem că ele sunt într-un raport de influență; „apariția spontană” a unor teme simple sau a unor motive decorative elementare este astăzi bine-cunoscută, după ce necunoașterea ei a cauzat, o lungă perioadă de timp, numeroase erori... În același fel, în lingvistică se pot dezvolta construcții gramaticale identice fără să existe contacte între limbile în care sunt atestate¹⁹, și se cunoaște că asemănarea dintre două rădăcini ale unor cuvinte nu ar putea dovedi, *de una singură*, filiația sau înrudirea dintre ele. Astfel,

¹⁹ Cf. sugestivul articol al lui Meillet (*Convergence des développements linguistiques*) în *Revue philosophique*, februarie 1918.

nici inevitabilele analogii ce se fac remarcate între Egipt și Eleusis nu pot demonstra în chip necesar o influență egipteană. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că la Eleusis n-ar fi putut exista și o influență egipteană, cel puțin în chestiunile de detaliu, și chiar în ceea ce presupune un cult exclusiv agrar, însă nu există nicio dovadă.

Mai trebuie remarcat, în întâmpinarea tezei „egiptene”, că însuși Foucart – care a prezentat bine anterioritatea cultului agrar la Eleusis, dar și instituția relativ nouă a inițierii propriu-zise, însă care vrea cu tot dinadinsul ca *toată* religia de la Eleusis să provină din religia osiriană – a fost silit să admită că influențele s-au produs în două valuri: unul care ar fi adus elementul agrar (cu derivatele sale), iar celălalt, elementul eschatologic, a fost introdus în cult după un interval de mai multe secole.

Așadar, ipoteza „egipteană” devine tot mai greu de susținut; se pune întrebarea, cum s-a putut face această separație între cele două aspecte, agrar și eschatologic, și din ce cauză primul „import” a introdus în cult tot ce era mai puțin original și mai puțin captivant în religia osiriană, lucruri pe care le puteau găsi la ei acasă, fără a trebui să le caute în Egipt. Teoria aceasta ar fi putut dobândi câștig de cauză dacă s-ar fi referit numai la cel de al doilea aspect; spuneam și în ce mod, adică simplificând-o și cu condiția să nu se excludă orice altă influență, cum ar fi, spre exemplu, cea a orfismului și, în

această formă, ea mi se pare justă și interesantă. Acest al doilea aspect, cu adevărat nou, ne îndreptățește să presupunem, legitim, o influență venită din exterior. În consecință, mi se pare important ca, atunci când se pune în discuție chestiunea originii religiei eleusiniene, să se facă o distincție clară între cele două aspecte, pentru a nu încurca lucrurile punând în seama unuia dintre aspecte concluzii ce i se potrivesc celuilalt aspect. Ceea ce mă tem că nu se face întotdeauna, nici de o parte, nici de alta.

Studiind alte ceremonii care se țineau în cinstea Demetrei care nu sunt, asemeni *Marilor Misterii*, complicate de un element eschatologic, constatăm independența acestei religii agrare și atitudinea ei recalcitrantă față de influențele din afară. Ca urmare, Demeter patrona un ciclu de serbări, marcând diferitele stadii ale lucrărilor agricole, în care vechile practici s-au păstrat în forma lor originală, aproape nealterată sau, în orice caz, mai puțin amestecată cu contribuții secundare decât multe alte culte dar, care sunt foarte importante pentru cunoașterea primitivilor și a adevăratului lor spirit. Să amintim numai serbările *Chloia* și *Kalamaia*²⁰, ale căror nume vorbesc de la sine. Cea dintâi dintre aceste sărbători se ținea în cinstea lui Demeter Chloe

²⁰ Studiate în lucrarea lui Foucart, p. 52 sq. – Chloe (*chloe*) înseamnă vegetație, iarba ce încolțește. Kalamaia vine de la cuvântul *kalamos*, pai, tulpina unei cereale (poate însemna și tulpina unui arbust, de salcie sau de trestie).

și avea loc în epoca încolțirii grâului, iar cea de a doua, când grâul dădea în spic. O altă sărbătoare, *Haloa*²¹, se ținea în timpul treieratului recoltei de grâu, le era rezervată numai femeilor (dovadă a vechimii ei) și presupunea unele ceremonii de „misterii”. Mai era și *Thesmophoria*, sărbătoare deosebit de importantă pentru istoria cultului, cu o amprentă străveche; foarte studiată, frecvent discutată de specialiști, ea ne reține atenția.

Unul dintre cele mai frecvente epitete ce i se asociau Demetrei era *Thesmophoros*. Scriitorii din antichitate, urmați de un număr de savanți moderni, explică această denumire astfel: „Demeter care aduce și instituie legile”. În aceasta o putem recunoaște pe *Ceres legifera*, despre care amintea Vergiliu²². Foucart insistă cu iscusință asupra binefacerilor pe care Demeter le-a adus oamenilor, dăruindu-i cu o viață socială și civilizată numai că, și din acest punct de vedere, o compară iarăși cu Isis; o piedică, în fața acestei argumentații, vine din rațiuni lingvistice ce se opun traducerii a lui *thesmophoros* prin „legiferare”²³.

În plus de aceasta, să adăugăm și analogiile ce se pot face cu alți termeni ce denumesc sărbători, cum sunt *Herrephoria*, *Oschophoria*, *Phallophoria* etc., ce arată limpede că aceste denumiri sunt legate

²¹ *Halos* era aria pe care se treiera grâul.

²² *Eneida*, IV, 57.

²³ Să spunem numai că *thesmon pherein* nu este folosit cu sensul de „a legifera”, pentru acest sens folosindu-se *thesmon tithenai*.

de obiectele de cult ce erau purtate în procesiuni. J. Frazer are meritul de a fi cel dintâi care a observat legătura dintre numele acestor sărbători și obiectele de cult, acele *sacra* duse și purtate de femei în timpul ceremoniilor²⁴. Această sărbătoare, *Thesmophoria*, – care, de altminteri, nu se celebra numai în Attica, ci în întreaga lume grecească – a fost, poate, cea mai răspândită sărbătoare a elenilor de pretutindeni²⁵, sau cel puțin așa reiese din documentația de care dispunem. Iată ce spune Plutarh:

„La Atena, de pildă, femeile care celebrează *Thesmoforiile*²⁰¹, mai înainte ajunează și stau așezate direct pe pământ. În sărbătoarea numită *Epachtes* (triste), pe care beoțienii au statornicit-o în amintirea durerii lui Ceres (Demeter) când a pierdut-o pe Proserpina (Persefona), ei poartă în procesiune ceea ce se numește *casa lui Ceres, Achaia*. Această sărbătoare se ține la ivirea pleiadelor, în luna se-

²⁴ În articolul *Thesmophoria* din *Enciclopedia britanică*. Cf. *Spirits of the corn*, II, p. 16 sq.

²⁵ Cf. Nilsson, *Gr. Feste*, p. 313 sq. (conține o listă cu locurile unde erau celebrate thesmoforiile).

²⁰¹ *Thesmoforii* erau zilele în care, la Atena, era sărbătorită zeița Demeter, Ceres la romani. Aceste sărbători mai erau numite *Demetrii* (de la Demeter) sau *Cerealii* (de la Ceres). Cu acest prilej, adoratorii lui Ceres se îmbrăcau în veșminte albe și purtau coronițe sau ghirlande din flori de mac, din cauză că se celebra revenirea Persefonei (Proserpinei) din Infern, la mama ei și, deci, începutul primăverii. La Atena mai existau și alte sărbători consacrate Demetrei, dintre care, mai cunoscută este sărbătoarea *Eleusinienelor*.

mănăturilor, pe care egiptenii o numesc *athyr*, atenienii *pyanepsion*, iar beoțienii *damatrius*".²⁶

Având un colorit foarte autohton, pare puțin probabil să găsim aici un import egiptean, chiar mai puțin decât în *Marile Misterii*.

Trebuie arătat care erau cele mai ciudate caracteristici ale Thesmoforiilor attice și, mai întâi, vorbim de prezența exclusivă a femeilor²⁷. Am mai spus despre preeminența femeilor și în cadrul sărbătorii *Haloa*. Poate că tot astfel era în toate sărbătorile cu caracter agrar căci, așa cum bine știm, la Eleusis, preoteasa lui Demeter era anterioară *hierofantului* sau *daducului*; prezența femeilor atestă întotdeauna vechimea unui rit. S-ar părea deci că, la origine, cultele agrare erau pe mâna femeilor. Pentru a fi mai preciși, în acest fapt s-a văzut un rest de *matriarhat* primitiv²⁸. Semnificația acestui cuvânt este cunoscută.

Pornind de la aceste fapte atestate, cum ar fi obiceiul frecvent de a da copiilor numele mamei.

²⁶ Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, trad. Maria Genescu, Ed. Herald, București, 2006.

²⁷ Se știe că Aristofan s-a inspirat din această sărbătoare când a scris una dintre cele mai savuroase comedii ale sale, *Thesmophoriazousai*, însemnând „femeile la Thesmoforii”.

²⁸ Harrison a îmbrățișat cu entuziasm această teorie. Pentru această autoare, orice religie primitivă este nu numai agrară și chthoniană, ci și matriarhală; zeița este singură, fără un zeu paredru și fără soț, are, în schimb, un „erou” pe care îl protejează; zeul propriu-zis, mai ales zeul de tip olimpian, își face apariția mai târziu, odată cu trecerea la patriarhat.

lor, în organizarea socială contând numai descendența pe linie maternă, Bachofen²⁹ și succesorii săi au construit o teorie asupra predominanței primitive a femeilor asupra tipului de familie matriarhală, chiar a unui statut social matriarhal în totalitate, ce ar fi precedat familia patriarhală și organizarea socială de tip clasic, la scară universală. Concluzia este desigur exagerată iar marele defect al acestei teorii este, ca întotdeauna, exclusivismul și universalitatea. Mai sigură pare a fi obișnuința, răspândită la multe dintre popoarele primitive, de a lăsa în sarcina femeilor agricultura și creșterea vitelor³⁰, pe când bărbații, încă de la începuturile erei agricole, au rămas exclusiv vânători și războinici. S-a tras concluzia că agricultura (și în special cultura grâului) a fost descoperită de femei³¹; pe de altă parte, s-a crezut și că grâul ar fi putut fi un *totem* al femeilor (dacă admitem existența totemurilor diferențiate în funcție de sex).

Chiar dacă nu putem fi siguri, teoria, prezentată în felul acesta, este sugestivă și satisfăcătoare, însă nu cred că, pentru a explica predominanța femeilor în unele culte, este suficient să spunem că

²⁹ J. J. Bachofen, *Mutterrecht*.

³⁰ Cu acest lucru pare a fi de acord și Ed. Meyer, care combate matriarhatul ridicat la rang de teorie: *Hist. De l'antiquite*, Paris, 1914, v. I, p. 18-29. Cf. p. 23-24 (fapte atestate de antici care sunt în favoarea unui oarecare matriarhat).

³¹ Cf. Frazer, *Spirits of the corn*, I, c. IV: „Woman's part in primitive agriculture” (în special, p. 129-130).

fiind mai nervoase și mai „emotive”, erau mai înzestrate decât bărbații pentru misterii, oracole și ceremonii orgiastice.

Am făcut deja unele aluzii la *eschrologie*, adică la cuvintele licențioase și jenante, dar rituale și, desigur, în forme stereotipe, pe care și le adresau femeile în timpul Thesmofooriilor attice, ca și în Thesmofooriile siciliene, ca și la Haloa, ca și în cadrul altor sărbători despre care suntem mai puțin informați. O trăsătură ciudată a acestui obicei constă în faptul că el face pereche cu postul și abținerea. Aceste două elemente contrarii unite, – respectiv, pe de o parte, un fel de carnaval, probabil, reminiscență a vechilor orgii și, pe de altă parte, ascetismul fără suport moral – se regăsesc în multe dintre cultele agrare, ele fiind, și unul și celălalt, o manifestare a magiei simpatice, având ca scop excitarea fertilității vegetale și animale.

Dar, cel mai ciudat rit este cel ce ne este făcut cunoscut de către o prețioasă scolie la *Dialogurile curtezanelor* de Lucian, descoperită în urmă cu vreo cincizeci de ani³²: într-o grotă sfântă erau aruncați porci aduși pentru sacrificii, precum și alte embleme de fecunditate; în anul următor, probabil, – înainte de a fi aruncate noile victime – femei, alese

³² *Schol. ad Dial. Meretr.*, VIII, 2. Comentarii publicate mai întâi de Rohde în *Rheinisches Museum* (în 1870). Apoi, cf. ediția Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig, 1906. Vezi și *ibid.*, (VII, 4), un text referitor la Haloa, principala sursă pentru cunoașterea acestei sărbători înrudite cu Thesmofooriile.

anume, mergeau și adunau resturile putrezite, rămășițe a ceea ce șerpilor sacri – străvechile „spirite ale pământului” – spuneau ei, au devorat; ulterior, aceste resturi de cadavre erau arse iar cenușa rezultată era amestecată cu semințele ce urmau să fie semănate, asigurându-se astfel o recoltă îmbelșugată³³. Rit primitiv... care i-ar putea deruta pe admiratorii elenismului; în mod sigur, ritualul provine dintr-o epocă foarte îndepărtată în timp și care, într-un fel izbitor, pune în evidență trăsăturile magice ale unui cult grec.

Firește, există și legenda care explică într-un mod convenabil acest bizar obicei: când Pluton a târât-o pe tânăra fată printr-o crăpătură a pământului ce s-a produs instantaneu, porcii lui Euboleu, surprinși pe când dormeau, au alunecat în adâncuri. Găsim însă și o altă semnificație, despre care, desigur, atenienii din secolul al V-lea î.Ch., habar n-aveau, ei executând, din obișnuință și în virtutea conservatorismului religios, un ritual moștenit de la strămoșii lor arhaici: se urmărea fertilizarea pământului făcând ca principiul de viață încarnat într-un porc, conformându-se unei concepții comune, să fie captat în acest mod și pus la îndemâna plugarului. Se mai poate observa și că avem de-a face cu un cult străvechi al Demetrei, ce se exprima

³³ Poate că amintirea acestui ritual se regăsește pe un vas pictat, ce redă o scenă ciudată și enigmatică în care se vede o femeie aplecată peste un porc întins pe pământ (Heydemann, *Griech. Vasenbilder*, pl. II, 3 = Harrison, *Prolegomena*, II, fig. 10, p. 126).

în sărbători felurite; un cult al Demetrei însăși – nedefinitul spirit al grâului, poate un animal, poate o iapă, poate o scroafă – înainte de a deveni marea zeiță din panteonul elen și puternica protectoare a *mystilor*, cărora le asigura mântuirea veșnică. . .



Kore-Persephone este o figură și mai incert conturată și a cărei importanță, mai ales în cadrul cultului de la Eleusis, era mult mai mică. Pentru început, se pune întrebarea dacă Persefona (nume ce apare pe vasele pictate ortografiat în limba attică veche, *Pherrephata*) și Kore sunt două nume ale aceleiași divinități sau ele reprezintă două zeițe diferite ale căror personalități se suprapun. Preferăm

să ne oprim la această a doua ipoteză, în care Persefona apărea mai degrabă ca regină a Infernului, Kore ca zeiță a vegetației tinere, dar mai ales ca fiică sau chiar ca o dublură a acestei Demeter de care este strâns asociată, fapt ce a determinat ca rareori cultul ei să trăiască o viață proprie. Mai este posibil și ca aceeași zeiță să aibă două nume și tocmai acestea, numele însele, să o diferențieze în două divinități deosebite, sfârșind prin a le reuni mai târziu; la greci, s-a întâmplat adesea ca un nume sau un epitet de cult să creeze o divinitate distinctă; imaginația politeistă a grecilor tinde spre multiplicarea formelor.

S-a mai presupus și că numele Kore era folosit ca un fel de eufemism pentru a ascunde numele groaznic al Persefonei, cel de zeiță a Infernului; fenomenul nu este rar, mai ales când se referă la divinități chtoniene. Se citează exemplul clasic al Eumenidelor ce au luat locul Eriniilor și încă este cunoscută și concepția destul de des întâlnită care consideră ca foarte periculoasă rostirea numelui adevărat al unui zeu – căci, în magie, numele este considerat adesea un substitut al persoanei. Totuși, această explicație pare insuficientă. De altminteri, mai sunt și alte ipoteze...

Să subliniem totuși că, nu numai la Eleusis, ci aproape peste tot, numele oficial al tinerei zeițe, adică numele de cult, era Kore, pe când numele de Persefona, dimpotrivă, era mai răspândit în literatură și artă, dar și, ceea ce este caracteristic, în tă-

blițele inscripționate cu blesteme; Homer, la fel ca și Hesiod, o cunoșteau numai pe Persēfona.

În orice caz, în epoca până la care urcă documentele noastre, Persefona și Kore se identifică atât de bine una cu cealaltă încât este destul de greu să răspundem la întrebarea pe care ne-o punem și nici nu cred că s-ar putea da un răspuns foarte clar. Cel puțin putem presupune (fără a pretinde că este o teorie) că această Kore reprezintă o „variațiune” a Demetrei, apărută prin dedublare din zeița-mamă. Ea, la drept vorbind, n-a putut să se separe niciodată complet de aceasta: pe vase, pe plăcuțele din pământ ars și pe baso-reliefuri (mai ales pe cele arhaice) este greu de precizat, așa cum am mai remarcat, dacă zeița reprezentată este Demeter sau Kore sau, atunci când apar amândouă, nu se știe care dintre ele este Demeter și care este Kore.

Acest straniu proces de dedublare nu era foarte rar în Grecia și s-a întâmplat ca și alte cupluri de divinități, apărute în același fel care, la rândul lor, s-au dezvoltat în trinități³⁴; la început, aceste divinități formate astfel erau considerate ca fiind egale între ele, sau au rămas într-un stadiu vag și nedefinit, în care una putea lua locul celeilalte; într-un anume fel, ele sunt surori dar fără ca acest concept să fie exprimat limpede. Se mai poate întâmpla și un alt lucru – deși nu întotdeauna, știut fiind că

³⁴ A se vedea interesantele explicații ale lui Harrison, pe care le-am preluat aici (*Prolegomena*, p. 286 sq., „the maiden- trinity”).

unele cupluri și chiar unele dintre trinități au reușit să rămână la stadiul de egalitate (Charitele, Grațiile, Muzele, cele din vechime când erau în număr de trei etc.) – ca una dintre ele să fie reprezentată ca o femeie cu vârsta înaintată, iar cealaltă sub înfățișarea unei copile³⁵.

În sfârșit, s-a întâmplat ca lui Demeter și Kore să li se atribuie relația dintre mamă și fiică, stadiu în care au ajuns la Eleusis. Aceeași dedublare și aceeași evoluție poate fi observată, cu nuanțări diferite, în cultele primitive din Arcadia, despre care am mai vorbit, unde, de altfel, Kore putea apărea și cu alte nume.

Un fapt remarcabil ce vine în întâmpinarea ipotezei noastre, este că, în ritual, chiar mai mult decât în literatură și artă, Kore-Persefona apare întotdeauna asociată cu Demeter, ca și cum n-ar putea pași decât cu greutate fără sprijinul acesteia; ea pare a fi rămas mai „primitivă” decât Demeter și chiar și numele, vag și general, pe care îl poartă ea, este semnul unei antichități îndepărtate, la fel ca vechile nume de zeițe, despre care am mai vorbit, cum sunt „Doamna”, „Stăpâna”, „Puternica” etc. Nu se poate spune nici că religiile consacrate exclusiv lui Kore ar fi de negăsit, așa cum s-a crezut³⁶, însă sunt destul de rare. Nu vorbim aici de

³⁵ Să amintim și că, în limba greacă, Kore, *kore*, înseamnă „fetiță” și nu „fată”.

³⁶ Cf. Rubensohn, *Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrake*, p. 44 (o singură frază, foarte afirmativă). – Despoina, fiica lui

Attica, unde Micile Misterii pare că i-au fost consacrate în întregime ei, mai ales, în Sicilia (pământul grâului) existau sărbători în cinstea unei singure zeițe, Kore-Persefona³⁷.

Zeul hrăpăreț, personaj important în legenda răpirii, în cultul eleusinian, se numea *Pluton*³⁸. În textele literare el poate fi întâlnit și cu alte nume precum Aidoneus, Polydegmon, Hades etc., dintre care unele sunt poate eufemisme. El însă nu joacă rolul pe care l-ar lăsa să se întrevadă mitul (se poate vedea, aici, importanța relativă a legendei pentru cult). Înainte de a se face săpături, s-ar fi putut crede că el n-a avut niciun loc al său la Eleusis; templul lui a fost găsit în interiorul *peribolului*, în incinta așezământului, de altfel, distanțat oarecum de celelalte sanctuare, iar în inscripțiile cu socoteli

Demeter și a lui Poseidon, era principala zeiță din Lycosura, însă calitatea de fiică a Demetrei este desigur cu mult posterioară apariției ei și ea ar fi trebuit să fie mai întâi, în această localizare, singura zeiță, un echivalent al lui Demeter. – Cuplul Damia și Auxesia, despre care am vorbit, pare a fi rămas la un grad de diferențiere mai mic decât cel dintre Kore și Demeter.

³⁷ Toate sărbătorile ce pot fi raportate la Kore – unele dintre ele nesigure, altele prea puțin cunoscute – au fost adunate de Nilsson, *op. cit.*, p. 356-362.

³⁸ În realitate, Pluton, însemnând *Bogatul*, dar care era și numele corespondentului său latin, era numai un atribut ritual al lui Hades, însemnând „cel nevăzut”, zeul Infernului. Oamenii se temeau că, dacă i-ar pronunța numele i-ar stârni mânia și, din această cauză, îl desemnau prin eufemisme (*n. trad.*).

administrative de la Eleusis, apărea alături de Demeter și Kore. Harrison va lămuri eclipsarea personalității sale arătând că într-o religie matriarhală, ca cea a lui Demeter, zeii se află întotdeauna într-un plan secund, puși în umbră. Mai presus de orice, pare că prezența acestui zeu la Eleusis nu era foarte veche, el neapărținând fondului primitiv al acestei religii agrare.

În religia eleusiniană exista și o dublură a lui, o altă divinitate a lumii infernale, Euboleu (*Eubouleus*)³⁹. Mult mai puțin important, în mitologie, decât Pluton, în schimb, avem convingerea că era un zeu străvechi al Atticii, și nu numai al Atticii. El

³⁹ Legendeale amintesc de doi eroi cu acest nume, ambii având legătură cu misterele de la Eleusis. Cel dintâi îl desemna pe un frate al lui Triptolemos, fiul lui Trohilos, preotul Demetrei. Cel de al doilea, numit la fel, era porcarul ce își păștea turma în locul unde Hades o răpise pe Persefona. Numele lui, *Eubouleus*, însemna *Sfetnicul cel Bun* sau *Binevoitorul*. Legat tot de lumea infernală, în mitologia greacă a existat și o zeiță a Noptii, Eufrone sau Eubulea, poate cea mai veche, ce se traduce la fel, *Sfătuitoarea de bine* sau *Binevoitoarea*, fiica lui Chaos, divinitate primordială; Hesiod o situează printre Titani și o numește „mama zeilor”. Căsătorindu-se cu Erebus, fratele ei, a avut cu acesta doi copii: Eterul și Ziua; de una singură, fără nicio contribuție, ea a conceput Destinul, Moartea, Somnul, Visele, nemiloasele Parce, pe Nemesis, Hoția, Desfrâul, Bătrânețea și Agresivitatea. De cele mai multe ori, domeniul ei era plasat fie în nordul Pontului Euxin, în țările cimerienilor, fie în Spania, *Hesperia*. În mitologia latinilor, mai exact în Brescia, replica acestei divinități era un zeu, *Nocturnus* sau *Noctulius*. Poate că o amintire a acestei divinități a supraviețuit în dictonul: „Noaptea e un sfetnic bun” (*n. trad.*).

este menționat în inscripțiile din Ciclade și, fapt grăitor, întotdeauna asociat cu Demeter și Kore, el este numit *Zeus Eubuleus*, anume, în Mykonos⁴⁰ (unde este numit *Zeus Buleus*, nume rezultat din prescurtarea vechiului nume: credincioșii ar fi putut vedea în el un Zeus protector al Senatului cetății, sau *Bule*). Vorbim aici despre o divinitate pre-elenică, un zeu paredru (sau un protejat) al zeiței grâului. La sosirea zeilor olimpieni a fost identificat, la fel ca mulți alții, cu Zeus, devenind un simplu epitet de cult, dar fără să-și piardă locul din cult.

Numele *Eubouleus*, având semnificația de „bun sfetnic”, este poate una dintre acele vocabule eufemistice care erau folosite pentru a numi puterile infernale (o explicație de care s-a abuzat) deși, mai degrabă, pare să se refere la o funcție divinatorie și oraculară caracteristică zeilor chthonieni⁴¹ (la Mykonos, caracterul chthonian este cât se poate de evident). Inscripțiile attice atestă că i se aduceau sacrificii ce se cuveneau mai degrabă unui zeu, decât unui erou fără prea mare importanță. În orice caz, nicăieri și în nicio țară, el nu a beneficiat de o popularitate

⁴⁰ Este vorba despre o reglementare religioasă importantă, datând din sec. I î.Ch. Le Bas – Foucart, *Voy. Arch. En Grece et en Asie Mineure*, II, 2058 = Michel, *Recueil*, 714.

⁴¹ Se cunosc nenumărate peșteri și crevase, din care se răspândesc gaze, de obicei, consacrate lui Pluton, dar și altor divinități infernale și în care se instalau și oracole (grota lui Trofonios din Lebadeia (Beoția), Plutonion din Hierapolis (Frigia) etc.).

atât de considerabilă ca cea a cuplului Demeter și Kore. Este posibil ca acest Eubuleu să fi apărut într-o epocă în care divinitatea în formă feminină era predominantă, căci nu apare nici ca urmaș al acestor zeițe și nici ca un asociat mai prejos decât ele. Mai târziu, în mitologie, Eubuleu a decăzut chiar și din acest rang. A devenit un simplu porcar la Eleusis, numai și numai pentru a i se oferi un loc în legenda lui Kore sau, pentru a se explica ritualul barbar din Thesmoforii, s-a inventat episodul cu turma de porci înghițită de pământ, despre care am vorbit.

Cu prilejul săpăturilor arheologice de la Eleusis, a fost descoperită o pereche și ea misterioasă, numită simplu, zeul și zeița. Aceste divinități, reprezentate în două basoreliefuri, au fost găsite în templul lui Pluton⁴². Într-unul dintre acestea, în cel mai vechi, perechea este prezentată stând la o masă de banchet, cu un desen foarte clar; în celălalt, foarte deteriorat, personajele sunt greu de identificat, dar pot fi recunoscute datorită dedicației gravate la aducerea ofrandei: este imposibil ca această pere-

⁴² Cel dintâi basorelief (datat în secolul al IV-lea, î.Ch.) a fost reprodus în *Ephemeris arch.*, 1886, pl. III, I; numele *theos* și *thea* sunt gravate lângă fiecare dintre aceste personaje. Cel de al doilea (cu dedicația preotului Lacrateides, datată de acesta în secolul I î.Ch.), *ibid.*, pl III, 2 (Farnell, p. II). – Cf. O. Kern în studiile sale referitoare la divinitățile din Eleusis: *Eubuleus und Triptolemos* (Arch. Mittheilungen, XVI, 1891, p. 1-29 și *Das Kultbild der Gottinen von Eleusis* (*ibid.*, XVII, 1892, p. 125-142).

che divină să fie confundată sau identificată cu alte divinități de la Eleusis, acestea fiind reprezentate foarte clar.

Aceste monumente simbolice clarifică o inscripție celebră, de pe la mijlocul veacului al IV-lea î.Ch., de pe o ofrandă de trufandale de la Eleusis, în care este specificat un sacrificiu „pentru zeu și pentru zeiță”⁴³; faptul ne permite să înțelegem și titlul de „preot al zeului și al zeiței” (altul decât cel al preoților lui Demeter și Kore), pe care îl purta un înalt prelat de la Eleusis. Misterioasa pereche a stârnit o vie curiozitate, însă tot ce cunoaștem se rezumă la numele acestui cuplu și, în rest, suntem constrânși să recurgem la presupuneri. Provin oare dintr-o epocă foarte îndepărtată, când divinitățile nu aveau un nume propriu, fiind, pur și simplu, „zeu” și „zeiță”, de pe când ele nu primeau decât epitete generale, ca cele despre care am vorbit de mai multe ori, cum ar fi „Stăpâna” (*Despoina*) în Arcadia; să fie Atotputernica (*Pasikrateia*) un sinonim al lui Kore? Venirea Demetrei și a fiicei sale, zeițe deja foarte individualizate, ar fi putut pune în umbră vechea dyadă.

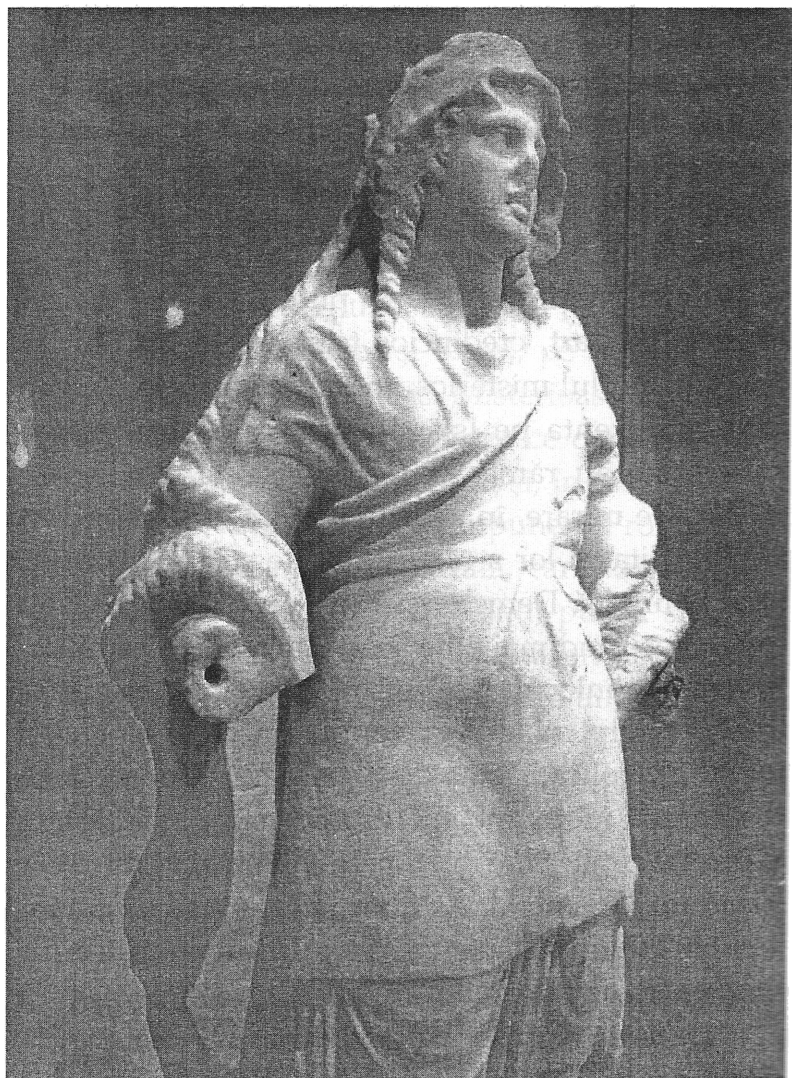
Ipoteza aceasta, ce se arată captivantă, s-ar potrivi și cu vestita teorie a lui Usener (*Gottennamen*, Berlin) asupra anonimatului primitiv al zeilor greci. Ar fi mai bine să vedem aici un simplu eu-

⁴³ *Inscr. Gr.*, I supl., 27b (p. 59), rândul 38. Aici (I. 39), Eubuleu le este alăturat cuplului *zeu și zeiță*, formând cu aceștia o triadă. În loc să fie grupat cu Demeter și Kore.

femism, oferind o explicație ce riscă să devină un panaceu universal? Urme ale acestei credințe primitive, pe care o semnalăm, nu s-au regăsit; ea însă a rămas foarte vie în Egipt, unde numele zeului trebuia să rămână secret, necunoscut profanilor; – oare cunoașterea sau rostirea unui nume poate, prin magie, să confere putere asupra persoanei numite ?

La aceste întrebări, nu putem da răspunsuri sigure. Foucart, credincios teoriei sale, preferă să vadă în cuplul misterios un import egiptean, adică i-ar reprezenta pe Isis și Osiris, ale căror nume adevărate au rămas la fel de secrete chiar și în Egipt. De mirare, în această ipoteză, este faptul că personalitatea lor a rămas atât de ștearsă. Foucart mai spune că Demeter și Kore au luat locul „zeiței”, precizând mai bine acest concept, pe când Dionysos l-a înlocuit pe „zeu”: o adevărată elenizare a zeilor egipteni. Totuși, nu pare necesar să recurgem la explicații atât de sofisticate. Trebuie însă menținută ideea antichității extrem de îndepărtate a acestui cuplu, care mi se pare chiar mai vechi decât se admit în general. Ar fi însă aberant să discutăm despre divinități misterioase, din moment ce nu dispunem de informații credibile.

Deja am vorbit despre statutul lui *Dionysos* la Eleusis, despre originea lui nordică (de unde și sălbăticia lui, pe care elenismul a mai domolit-o), și despre data târzie la care și-a făcut intrarea în cult. Așadar, nu este necesar să revenim asupra lui.



Dionysos
(Attica, marmură, 400 î. Ch.)

Un alt zeu și mai recent sau, oricum, mai recent introdus în ceremoniile de la Eleusis (abia prin secolul al V-lea î.Ch.), care n-a fost admis niciodată cu titlu definitiv (și-a făcut apariția prea târziu, într-o epocă în care cultul era aproape fixat în tiparele cunoscute, iar fuziunea era prea dificilă), este *Iacchos*, pe care l-am mai semnalat, conducătorul procesiunii mistice, „cetățean” atenian, găzduit temporar în templul lui Pluton pe durata *misteriilor*. Este un zeu foarte ciudat, foarte popular, ce stârnea entuziasmul *mystilor*, și despre care s-au emis mai multe ipoteze⁴⁴. Foucart vede în *Iacchos*

⁴⁴ Vezi și Pierre Grimal, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, trad. Mihai Popescu, Ed. Saeculum I. O., Buc. 2001, p. 257: „Tradițiile diferă în legătură cu personalitatea lui *Iacchos*, al cărui nume îl amintește pe cel purtat de *Dionysos*, *Bacchos*. Uneori era prezentat drept fiul zeiței *Demeter*, care și-ar fi însoțit mama în căutarea surorii sale, *Persefona*. El a fost cel care, prin râsul său, în fața gesturilor lui *Baubo* (*Iambe*), a făcut-o pe zeiță să râdă. Cel mai adesea, *Iacchos* era considerat fiul *Persefonei*, nu al *Demetrei*, pe care l-a conceput cu *Zeus*, sau o reîncarnare a acestui copil care s-a numit *Zagreus*. Geloasă, ca de obicei, *Hera* i-a trimis pe *Titani* să-l ucidă pe micul *Zagreus*. Copilul a încercat să scape, luându-și diferite înfățișări. Transformat în taur, a fost surprins de atacatori, care l-au tranșat în bucăți și l-au pus într-un cazan, pentru a-l fierbe. Aflând, cu întârziere, *Zeus* a aruncat asupra *Titanilor* fulgerul său, pedepsindu-i. Bucățile din trupul lui *Zagreus* au fost adunate de *Apollo* și duse pe *Muntele Parnas*. Inima lui, ce încă mai palpita, i-a fost dusă lui *Zeus*, care a înghițit-o, renăscându-l pe *Zagreus*, dar cu numele de *Iacchos*. Alteori, trecea drept soțul *Demetrei* sau copilul lui *Dionysos* conceput cu nimfa *Aura*, crescut apoi de *Bacchantele* de la *Eleusis*. În

un fel de „daimon”, un spirit al procesiunii, poate o personificare a cântecului mistic numit „iacchos” sau strigătul liturgic proferat de *mysti*. Ipoteza este bine susținută și atrăgătoare. Totuși, aici, este preferabilă opinia la care se raliază astăzi majoritatea cercetătorilor, conform căreia Iacchos ar fi o ipostază a lui Dionysos – însă nu neapărat a lui Dionysos copil, așa cum s-a dorit, rezultat al unei căsătorii sacre, un mediator între om și divinitate (în această ipoteză există un amestec de idei filosofice destul de aventuroase). Un cor vestit și sclipitor din *Broaștele*⁴⁵, câteva versuri frumoase din Sofocle⁴⁶ și mai ales un *pean* foarte straniu, în cinstea lui Dionysos, descoperit la Delfi⁴⁷, vin în sprijinul acestei păreri. Nici un alt zeu nu este atât de „mistic”, atât de pătruns de extazul dionysiac; dacă el n-a adus modificări ale misteriiilor din Eleusis, după cum s-a spus, măcar l-a îmbogățit cu un element nou și original.

sfârșit, alteori, Iacchos și Bacchos sunt una și aceeași persoană, spunându-se că această dualitate era un mister. În timpul Marilor Misterii, Iacchos, cu înfățișarea unui adolescent, conducea procesiunea, purtând în mână o torță și dansând (*n. trad.*)

⁴⁵ Aristofan, *Broaștele*, 324 sq.

⁴⁶ *Antigona*, 1113 sq.

⁴⁷ H. Weil în *Bull. Cor. Hell*, XIX (1896), p. 393-418. Foucart, fără a nega această identificare, ce este evidentă, îi reproșează autorului poemului „o anume confuzie frecventă la poeți”. Să adăugăm, deși nimic nu este atât de descurajator ca etimologia, identificarea numelui lui *Iacchos* cu cel al lui *Bacchos* (Bacchos, Dionysos) explicându-se etimologic printr-un vechi și ipotetic nume *FiFachos*.

L-am amintit și pe *Brimo* – cunoscut, mai ales, dintr-o formulă rituală a hierogamiei eleusiniene – și care, după părerea lui Harrison, ar fi fost adus de un val religios având aceeași origine ca cel care l-a adus pe Dionysos, venind tot din nord – respectiv, din Tesalia sau poate din Tracia; apoi, în special, Kore, zeiță chthoniană prin natura ei, a fost introdusă cu ușurință în cultul de la Eleusis.

Alături de aceste divinități, un anumit număr de eroi locali, eponimi ai familiilor sacerdotale din care aceștia pretindeau că descind, și-au făcut loc în legendă și, uneori, chiar în cultul de la Eleusis. Este destul să-l amintim pe cel mai important dintre aceștia și care deține în cult cel mai important rol, *Triptolemos*, cel dintâi agricultor, propagator sau misionar al culturii grâului. El este fundamental eleusinian iar originea lui ar putea fi străveche⁴⁸;

⁴⁸ Etimologia acestui nume a fost subiect de discuție. În mod obișnuit, se admite că *Triptolemos* vine de la cuvântul *tripolos*, „de trei ori arat”. (A se vedea și o explicație mai aparte ce pune acest nume în legătură cu *polemos*, *ptolemos*, însemnând război). În felul acesta, *Triptolemos* ar părea a fi o personificare a bobului de grâu băgat în pământ, urmat apoi, sub formă omenească, de un spirit al grâului, tinzând spre un cult fitolatric (poate, și un spirit al gliei). Recent, s-a propus și o altă explicație: ar proveni din „Îmblăciu” (Cf. *tribein*, a snopi și *alein*, a măcina) personificând astfel aria (la Eleusis se afla și aria sacră a lui *Triptolemos* pe care era treierat grâul pentru ofrande) sau moara. Rădăcina cuvântului *alein* ar putea explica numele de Eleusis, însemnând „orașul morilor” (De Saussure, citat de Nicole, *Dict. des. Ant.*, vezi *Triptolemos*). Această ipoteză din urmă ar putea favoriza părerea pe care am expus-o,

având în vedere ipoteza matriarhatului primitiv, Triptolemos ar putea fi unul dintre protejații zeiței primitive, despre care am mai vorbit, sau poate la fel de bine să fie un produs al patriarhatului; toate acestea și mai ales această ipoteză, sunt foarte nesigure. Să adăugăm și că pare imposibil ca el să fie derivat dintr-un prototip egiptean⁴⁹.

În sfârșit, o divinitate obscură și greu de definit, *Deira*, avea la Eleusis o preoteasă anume, *deiritis*⁵⁰. Dar cel mai ciudat lucru este că ea, într-un fel, îi era ostilă lui Demeter, preoteasa Marii Zeițe având interdicție de a participa la sacrificiile ce i se aduceau Deirei. S-a văzut aici, foarte limpede, o rivalitate sau o „luptă între zei”, precum și amintirea a două influențe concurente. În același timp, conservatorismul este atât de pregnant în religia greacă încât nu s-a îndrăznit – sau nu s-a putut – ca *Deira* să fie alungată imediat și i s-a păstrat un statut, numai al ei.

potrivit căreia Demeter *Eleusinia* nu-și trage numele de la Eleusis, ci orașul a fost numit după numele ei, ca pe un epitet de cult general. Cook (*Zeus*, I, p. 211 sq.) vede în carul lui Triptolemos o amintire a roții solare, apropiindu-l de un cult al soarelui (foarte puțin probabil).

⁴⁹ Pe unele vase Triptolemos este înfățișat în veșminte egiptene, sau care fac aluzie la Egipt (Cook, *op. cit.*, p. 222), însă acestea provin dintr-o epocă relativ recentă, din perioada sincretismului religios. Nimic nu probează apropierea acestuia de Osiris, decât, poate, numai în unele privințe; ca zeu al recoltei Osiris nu este și zeu *plugar* ci, dimpotrivă; desigur că abia în epoca elenistică i-a împrumutat carul său lui Triptolemos.

⁵⁰ Cf. Foucart, p. 220.

Divergențele lexicografilor și mitologilor din antichitate asupra legendei ei, a genealogiei și a identificării ei cu cutare sau cutare zeiță arată și ele încurcătura în care îi puneă această situație neo-bișnuită. Să fi fost ea o divinitate mai veche decât Demeter și pe care aceasta a detronat-o la venirea ei? Von Prott respinge această explicație, deoarece el pare să o identifice cu „zeița” anonimă de pe basoreliefurile eleusiniene, respectiv, cu cea din inscripția referitoare la aducerea primelor roade ca ofrandă zeiței⁵¹. În schimb, Farnell vede în aceasta o „evoluție tardivă” (ca și pentru cuplul „zeul și zeița”) și posterioară instituirii *misteriilor*⁵². Deirei i se aduceau sacrificii la Atena și la Tetrapolis, lângă Marathon⁵³, ceea ce ne face să presupunem că ea, la propriu vorbind, nu este vechea zeiță locală din Eleusis; totuși, ar fi putut veni la Atena de la Eleusis sau ca fiind, la origine, comună mai multor cetăți sau așezări.

Cazul unei divinități cu adevărat rivale era o raritate la Eleusis dar, cel puțin, ne putem da seama din câte elemente diferite era alcătuit cultul ce ne apărea atât de armonios în epoca clasică. Sosind din țări diferite și în epoci diferite, zeii și zeițele s-au instalat aici, fie după lupte destul de încrân-

⁵¹ Cf. *Ath. Mittheilungen*, XXIV, 1899, p. 262 (în articolul intitulat *Ein hieros nomos der Eleusinien*, p. 241-266).

⁵² *Op. cit.*, p. 140.

⁵³ Vezi, inscripțiile din secolul al IV-lea î.Ch.: *Inscr. Gr.*, 741 b (Atena) și Prott-Zieben, *Leges Graecorum sacrae*, 26 (Tetrapolis).

cenate, fie prin bună înțelegere, intrând în umilul și bătrânul cult pe care îl vor îmbogăți și pe care îl vor conduce spre un destin glorios.

Această istorie, în care putem distinge diferite stratificări ale religiei, este cu atât mai instructivă pentru că, aici, în general, contopirea diferitelor divinități nu s-a produs niciodată în întregime căci, unii zei, unele credințe și unele practici au pălit cu timpul estompându-se puțin, dar supraviețuind până la capăt, alcătuind un panteon confuz și destul de încâlcit. S-a întâmplat astfel nu numai din cauza conservatorismului despre care am vorbit, ci și datorită înclinației grecilor spre politeism, care-i împingea să multiplice mereu formele divine, sau să accepte orice multiplicare și, pe de altă parte, strădaniei lor de a le raporta la tipurile divine ce le erau familiare.

Această tendință dublă, ce pare contradictorie, se evidențiază frecvent conducând la sincretism: numele unui zeu vechi sau străin devine epitetul unui zeu olimpian cunoscut (Zeus Eubuleu, Poseidon Hippios, pentru a enumera numai exemple citate); s-au clarificat de asemenea genealogiile complicate în care, de când e lumea, au excelat iscusii greci creând familii de zei numeroase, mereu dispuse să se mărească prin alți fii și fiice, frați sau rude mai apropiate sau mai depărtate.

CAPITOLUL V

PREOȚII ȘI PREOTESELE DE LA ELEUSIS

Triburile din care făceau parte preoții de la Eleusis - Raporturile dintre sacerdoți și triburi pe parcursul diferitelor etape ale religiei eleusiniene.

Personalul sacerdotal de la Eleusis, prin complexitatea sa și prin numărul mare de preoți și preotese, corespundea întru totul acestei adunări pestrițe de personaje divine: căci, zeii nu vin niciodată singuri, ei urmează mulțimile și triburile care li se închină, iar pătrunderea lor abuzivă într-un cult este aproape întotdeauna rezultatul unei invazii sau a migrației în masă. Să zicem și că, într-un caz ca acesta, se pot distinge sau întrevede curențele de idei din epocă de cele mai diferite proveniențe. Fără a intra în amănunte și detalii privitoare la sacerdoțiul eleusinian, ce ține mai mult de competența studiului instituțiilor, va fi destul dacă menționăm aici câțiva sacerdoți și câteva dintre familiile sacerdotale.

Dacă se consideră că *preoteasa* zeiței *Deira*, numită *deiritis* (sau, poate, preotul zeului și a zeiței; se

pare, totuși că, la Eleusis în special, preoții sunt mai recentți decât preotesele) reprezintă cultul cel mai vechi ce ne-a parvenit, un cult autohton... pe cât ne putem aștepta să fie de autohton și dacă acest cuvânt are vreun sens când ne referim la o perioadă atât de primitivă - mai trebuie să admitem și că *preoteasa* zeiței *Demeter* și-a făcut apariția la sfârșitul acestui stadiu.

Am arătat deja că riturile, în cadrul cărora preoteasa lui *Demeter* este privilegiată și cele pe care le oficiază (în special, sărbătoarea *Haloa*) au un caracter arhaic. Însă după o perioadă de timp, zeii vechi pălesc și își pierd strălucirea în fața zeilor noi, și așa cum *Deiritis* s-a eclipsat încetul cu încetul în fața rivalei sale mai tinere, la rândul ei, același lucru i s-a întâmplat preotesei lui *Demeter* - chiar dacă ea încă mai avea o mare autoritate⁵⁴ - a trebuit să cedeze o parte din prestigiu și din funcții noului-venit. A păstrat mai puțin din strălucirea pe care a dobândit-o mai apoi *hierofantul*, preotul suprem, neîndoielnic sosit din Tracia, împreună cu *Eumolpos*, eponimul și fondatorul legendar al tribului *Eumolpizilor*⁵⁵. Sosirea lui marchează momentul în

⁵⁴ Ea a rămas în special *eponimul* Eleusisului, însemnând că documentele oficiale erau datate după numele preotesei în exercițiu; eponimatul pune în evidență, în general, importanța sau vechimea unei funcții.

⁵⁵ Există un text explicit al unui comentator al lui Sofocle (*Ed. a Colone*, 1048), asupra originii trace a *Eumolpizilor*. - S-ar fi putut ca, mai întâi, ei să se fi oprit la Atena. Vezi și un comentariu asupra legendei *Eumolpizilor* în Toepffer (*Attische Ge-*

care predominanța femeilor în religie a fost înlocuită cu cea a bărbaților chiar și în aceste culte agrare, până atunci rezervate numai femeilor, atât la Eleusis cât și în altă parte (cel puțin, este o ipoteză ce explică ceea ce s-a întâmplat).

S-ar părea că toate aceste cazuri au fost exemple de uzurpări succesive, un șir de lupte și rivalități încheiate cu izbânda, mai mult sau mai puțin completă, a noului invadator. Însă nu totdeauna a fost la fel, căci și în acest domeniu se merge la fel ca în evoluția speciilor din biologie: unele tentative sunt mai puțin reușite și se pot produce regresii, la fel ca în natură. Chiar și după un tratat de pace, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm așa, conflictele legate de atribuții supraviețuiesc între oameni ca și între zei și, în anumite împrejurări, au putut fi cunoscute chiar în epoca în care cultul s-a „stabilizat”. Fiecare își apăra cu înrâncenare anticele privilegii, sfârșind prin a uzurpa, atunci când se ivea o ocazie, privilegiile celorlalți.

Astfel, în secolul al IV-lea î.Ch. (după un discurs atribuit lui Dinarh, al cărui text nu s-a păstrat), o preoteasă a lui Demeter i-a intentat proces unui hierofant pentru uzurpare; tot astfel, după

nealogie, p. 38 sq.) care, în ansamblu, ajunge la aceeași concluzie. De altminteri, Eumolpizii s-au înrâncenat cel mai tare în a se declara autohtoni. – S-a văzut mai sus și ce etimologie a trebuit să i se atribuie numelui Eumolpides, cea care arată funcțiile ce le reveneau în cadrul cultului, de cântăreți și de recitatori ai textelor sacre.

mărturia lui Demostene⁵⁶, hierofantul Archias, care și-a permis să aducă sacrificii la sărbătoarea *Haloa* – atribuție rezervată exclusiv pretesei – a fost condamnat pentru „nelegiuire”. Hierofantul a acaparat *misteriile* propriu-zise, cele eschatologice: acest element de cult este evident posterior perioadei în care, în cadrul cultului, domnea de una singură preteasa Demetrei⁵⁷. Ea a continuat totuși să-și joace rolul pe care îl deținea în dramele liturgice, în special, așa cum s-a văzut, în episodul hierogamiei – respectiv, în cele ce priveau riturile agrare, mai vechi decât inițierea propriu-zisă. De cealaltă parte, chiar după ce s-a introdus în acest cult, hierofantului îi revenea un rol mai puțin important – uneori, el n-avea nici un rol – în vechile ceremonii agrare ca, de pildă, în sărbătoarea Thesmoforiilor.

Acest partaj al atribuțiilor prin care hierofantului îi revenea, ca domeniu propriu, partea cea mai recentă din cult, ne convinge că Eumolpizii erau nou-veniți la Eleusis. Dar nici această împărțire a atribuțiilor, nici conflictele despre care am vorbit n-ar putea fi bine înțelese și, după cum s-a crezut multă vreme și așa cum unii savanți încă mai cred, preteasa lui Demeter (deseori confundată cu o al-

⁵⁶ Mai degrabă, a lui pseudo-Demostene, căci acest discurs (*Contra Neerei*, 116) nu-i aparține lui Demostene.

⁵⁷ Este posibil ca Eumolpizii (poate numai parțial) să fi introdus ei înșiși acest element; este numai o supoziție hazardată, pentru că nu dispunem de dovezi..., dar merită să fie examinată.

tă preoteasă, *hierophantida*, ce a putut să determine la început această eroare) făcea parte ea însăși din familia Eumolpizilor. Foucart a arătat că se poate mândri cu o glosă, de altminteri foarte clară, scoasă din Suidas⁵⁸, și o situează în familia *Philledai*, a cărei origine ar fi fost mult mai veche.

Alături de puternicii Eumolpizi, ce aveau hierofantul lor, hierofantida lor și *exegeții* sau „cazu-iștii” lor, interpreți ai legilor de cult eleusiniene, exista și o altă familie, având un rang ceva mai prejos – chiar dacă își revendica aceeași noblețe și chiar o origine mai presus de a Eumolpizilor căci, această familie pretindea că descinde din Hermes, *heraldul* zeilor (trebuie spus și că această legendă este o explicație foarte recentă și curat „mitologică” a numelui tribului) – familia Kerykes (sau *heralzii*).

Se pare totuși că la sosirea în Attica a neamului Kerykes, Eumolpizii erau bine instalați la Eleusis⁵⁹; sunt de părere că pătrunderea familiei Kerykes în structurile de la Eleusis s-a produs la o dată anterioară unificării cu Attica prin anexarea *definitivă* a teritoriului eleusinian, decât să presupun că apari-

⁵⁸ Suidas, s. v., *Philleidai*. Părerea lui Foucart a fost urmată de Toepffer (*op. cit.*, p. 93).

⁵⁹ Originea ateniană a familiei Kerykes, susținută de Foucart și confirmată de un document recent descoperit la Delfi, pare de netăgăduit. Asupra familiei Kerykes, vezi și, studiul remarcabil și foarte cunoscut al lui Dittenberger, în *Hermes*, XX, p. I sq., și Toepffer, *op. cit.*, p. 80 sq.

ția ei ar fi fost posterioară acestor evenimente⁶⁰. Fapt important, un membru al familiei Kerykes era al doilea preot de la Eleusis, *daducul*, însemnând „purătorul făcliei” (reamintim importanța pe care o aveau torțele în acest cult ca de altfel, în general, în toate religiile agrare)⁶¹ și, mai mult ca sigur, tot dintre ei era și *hierokerix* sau heraldul sacru (chiar și numele acestui rang preoțesc indică o posibilă relație cu familia Kerykes). Aceste două clanuri, Eumolpides și Kerykes, – care în epoca clasică acționau în deplină colaborare și, în mod frecvent, emiteau hotărâri intitulate „decrete date de Eumolpides și Kerykes” și, de fapt, alcătuiau un singur corp – constituiau elita nobilimii eleusiniene.

În afară de aceștia, aparținători ai altor familii provenind din Eleusis sau din alte centre de pe cuprinsul Atticii, participau activ la cult sau aveau reprezentanți în ierarhia religioasă, fie din cauză că își păstrasera vechi privilegii fie că prezența lor la Eleusis era rezultatul unor uzurpări norocoase. Însă nu este locul aici, așa cum am mai arătat, să intrăm în detalii; studiul nostru se referă, cu precădere, la istoria instituțiilor de cult văzute din ex-

⁶⁰ Legende au păstrat amintiri despre luptele dintre Atena și Eleusis, ce s-au desfășurat într-o lungă perioadă de timp cu final nehotărât. Să amintim și că Eumolpizii, veniți din Tracia, ar fi putut ajuta Atena într-unul din aceste războaie, ceea ce înseamnă și că s-au stabilit la Eleusis prin violență.

⁶¹ Preoți *daduci* n-au existat numai la Eleusis; un *daduc* a existat și la Lerna (Nilsson, *Gr. Feste.*, p. 290, nota 2); la Gortyn, în Arcadia, preotul *daduc* era o femeie (*Inscr. Gr.*, V 2, 49).

terior și mai puțin la religia propriu-zisă⁶². Foarte interesant în această privință ar fi să știm din ce familie provenea preoteasa Deira, fiind de datoria noastră să o considerăm foarte veche, cu toate că textele de care dispunem nu indică nicăieri cu precizie acest lucru.

Am arătat diferența dintre preoții de la Eleusis și preoții attici obișnuiți, simpli locuitori ai cetății, luați cam la întâmplare; de regulă, ultimii erau aleși, dintre cei care îndeplineau condițiile legale, prin tragere la sorți, erau investiți temporar și aveau însărcinări foarte precise, fiind mai mult funcționari civili decât slujitori ai zeului. La Eleusis, preoții erau preoți adevărați: existau caste sacerdotale și privilegii de castă, ceea ce este mai evident în afara Greciei decât în Grecia însăși, cel puțin nu în Grecia din perioada clasică. Totuși, fe-

⁶² Familiile de la Eleusis au fost studiate de Toepffer, *op. cit.*, partea I-a („Nobilimea eleusiniană”) și *passim*, în special, p. 247 sq (în partea a 3-a). (*Phytalidai*) și p. 136 sq. (*Buzygai*). Semnificativ este că numele familiilor eleusiniene sau ale celor ce aveau raporturi cu Eleusisul indică fie o funcție religioasă, fie o „specialitate” magică. Am spus deja cum trebuie înțeles numele *Eumolpides*; *Keryces* era numele unei familii de heralzi sacri, funcție de cult obișnuită; *Phytalidai* s-ar putea referi la un cult fitolatric, poate cel al smochinului; numele *Buzygai* are legătură cu un cult al taurului (de altminteri, foarte răspândit). Toate aceste elemente, în măsura în care pot fi stabilite cu exactitate, ar putea veni în sprijinul ipotezei noastre asupra originii acelor neamuri, numite *gene*, pe care am propus-o mai înainte.

nomenul era obișnuit în societatea primitivă (în care fiecare familie avea propriul ei cult)⁶³, situație pe care organizarea politică și, dacă putem spune, laică, a cetății grecești, a *polis*-ului, a făcut-o treptat să dispară, dar fără a-i înăbuși pe supraviețuitori. Vedem, așadar, material interesant ne pune la îndemână sacerdoțiul eleusinian pentru studiul originilor, nu numai ale religiilor, ci și ale transformărilor sociale din Grecia antică.

⁶³ Este important să arătăm că, atunci când vorbim de familii sacerdotale, nu trebuie să dăm cuvântului *familie* semnificația modernă, nici măcar ca aceea ce se alătură în expresii ca, de pildă, „familia Burbonilor”. Aceste *familii* sunt, de fapt, *gene*, clanuri sau triburi, ai căror membri se considerau înrudiți pentru că socoteau că descind dintr-un strămoș comun (construcție mitică posterioară întemeierii tribului), dar care, în realitate nu sunt. Se poate pune întrebarea, dacă nu au fost rude la origine, cu alte cuvinte, dacă nu cumva *genos* era o familie lărgită; această părere îi aparține lui Aristotel, dar și altor eleniști; în ce mă privește, consider mai degrabă că singurul liant care, încă de la începuturi, a exista între membrii unui *genos* – la fel ca și între membrii unei *fraterii* (aceasta este treapta imediat superioară și deasupra căreia, la rândul ei, se găsea gruparea mai largă a tribului, *phile*, care este de aceeași natură) – era liantul religios ce determina o comunitate de cult. Aceste grupări, în același timp religioase și sociale (pentru că, la origini, aceste două elemente erau intim amestecate) erau diviziuni ale populației care se reuniau în jurul unui cult agricol.

CAPITOLUL VI

CONCLUZIE

Valoarea religioasă a Misteriilor - Spiritul religiei grecești și cele două curente din religiile omenirii - Au avut Misteriile din Eleusis vreo influență asupra creștinismului?

Acesta a fost faimosul cult al *misteriilor*. Din punct de vedere religios, sub veșmântul său strălucitor, el apărea destul de sărac. Desigur, elementul moral sau spiritual nu era cu totul absent și, cu timpul, chiar ar fi putut să se amplifice. Demeter, bătrâna zeiță a pământului și a vegetației, poate, la început, pe jumătate animal, nu numai că, încetul cu încetul, a primit chip omenesc dar, datorită poeziei, artelor, cât și sentimentului religios, a reprezentat minunatul tip de mamă tulburată și îndurerată dar arătând și preocupări, destul de vagi, pentru justiție, legi drepte și făptuirea binelui.

Într-adevăr, s-ar fi putut ca emoțiile și entuziasmul generate de nopțile mistice să fi produs unele efecte minunate asupra inițiaților însă, în fondul ei, religia de la Eleusis a rămas ceea ce a fost de la bun început: o magie și, dacă putem spune așa, o

colecție de rețete menite să asigure fecunditatea pământului sau pentru a se ajunge în Insulele Fericiților. Cu toate acestea, Chateaubriand, un poet genial, a scris:

„După mine, Eleusis este locul cel mai demn de respect din toată Grecia, căci de aici a pornit învățătura că Dumnezeu este unul singur”.

Alții, de-a valma, poeți și ei în felul lor, au îmbrățișat aceeași părere.

La drept vorbind, la Eleusis nu se învățau nici dogme religioase și nicio altă filosofie. Or, aceștia nu erau grecii din perioada clasică sau, mai pe scurt, nu erau greci deloc, erau invadatori veniți din nord, dar care au putut înălța și spiritualiza străvechiul cult moștenit de la străbuni necunoscuți.

S-a observat nu numai o dată că grecul în general nu este religios în adevăratul și profundul înțeles al cuvântului. Personal nu cred că omul, indiferent de locul și timpul în care a trăit, a putut să scape *complet* de acea „neliniște” religioasă - într-adevăr religioasă - de acea aspirație spre infinit, cât ar fi ea de vagă și de ezitantă; fără aceasta, omul n-ar mai fi om pe deplin. Studiul popoarelor „primitive”, făcut fără idei preconcepute - chiar dacă se întâmplă uneori ca etnologii să tragă alte concluzii, acestea se referă la aspecte inferioare - par să confirme această părere.

Toată bibliografia de care dispunem ne convinge sau măcar ne face să gândim că, la greci,

„sentimentul religios” era mai redus decât în altă parte și că adevăratul grec, dacă era esențial un *animal politic*, așa cum îl caracteriza Aristotel, în schimb, era un animal mai puțin religios decât altele. Putea fi superstițios, ceea ce este altceva, sau raționalist, niciuna dintre acestea, sau toate la un loc. Scriitorii lor, mai degrabă indiferenți, pun în evidență feluritele tendințe: un Tucidide sau un Aristotel, spre exemplu, par să nu fi avut nicio religie sau că n-au avut-o decât pe cea a cetății, a Statului; pe când un Xenofon sau un Plutarh, cu un anume raționalism substanțial, caracteristic oricărui elen, sunt foarte evlavioși, dar de o evlavie foarte conservatoare, având și superstiții legate de anumite amănunte rituale și crezând în eficiența lor magică. Aristofan, deși ia în zeflema zeii, respectă religia stabilită, dar din groaza față de schimbări și de noutăți sofisticate; Euripide este în același timp sceptic și neliniștit, pe jumătate serios, pe jumătate pasionat, „face experimente” și se interesează de orfism; cu toate acestea, un Platon sau un Sofocle, la moduri și în măsuri diferite, par a manifesta preocupări cu adevărat religioase – însă religia lor mai era ea greacă... Tot astfel să fi fost și poporul de rând, și bogații Atenei? Este greu de spus dar și mai greu este de a sonda aceste suflete ferecate; cu toate acestea, religia pe care o practica ei, văzută din exterior, era cultul oficial, o sărbătoare poimpoasă în onoarea cetății, fără nicio contingență de ordin spiritual – în aceasta constând

noua metodă – transformându-se în curată magie – supraviețuire a unei stări de spirit străvechi, anterioară venirii grecilor propriu-zisi. Aceasta este și o condiție permanentă a naturii umane.

În consecință, consider că peste tot, de-a lungul întregii istorii a religiilor, din punct de vedere psihologic, se pot distinge două curente, cu sens invers, într-un ritm de urcare și de coborâre; pe de o parte, ascensiunea penibilă și măreață spre un ideal infinit sau, pentru a folosi o metaforă creștină, spre a „cuceri cerul”, însemnând contopirea cu Dumnezeu prin iubire, prin detașare, prin smulgera din materia apăsătoare, prin „despuiere de cele sensibile”, cum ar spune misticii; singură această strădanie, fie ea precisă și conștientă sau numai vagă și puțin conștientizată, ar trebui să o numim *religie*.

De cealaltă parte, se află „căderea” spre pământ, un fel de înnămolire în materie și, dacă pot cuteza să mă exprim astfel, o cristalizare a spiritului sau, pentru a fi mai clar, o dorință, oricum înșelătoare, de a stăpâni lumea și de a dobândi puteri misterioase, folosind felurite ritualuri și elemente cu aparență religioasă, de a domina lumea, dar nu la modul moral și pentru a se elibera pe sine, ca în unele filosofii și, mai evident, în învățătura creștină, ci *ad literam* și pentru a-și trage foloase din aceasta. Este tocmai reversul ideii de religie (folosind această expresie, nu vreau să spun că acest al doilea curent este secund din punct de ve-

dere temporal și că l-ar urma pe cel dintâi ca o degenerescență a acestuia ⁶⁴) și care, în sensul larg al cuvântului, constituie ceea ce se numește *magie*⁶⁵.

⁶⁴ Perspectiva mea nu este istorică, ci psihologică.

⁶⁵ Nu trec cu vederea faptul că sociologii și istoricii religiei sunt departe de a fi de acord cu mine asupra definiției pe care am dat-o magiei, iar cei mai mulți vor refuza să-i ofere acestui cuvânt un sens atât de extins. Dar aceasta din cauză că cei mai mulți definesc religia în termeni complet materiali și, sub pretextul că vor să introducă în acest cadru un număr cât mai mare de fenomene (și mai ales pe cele elementare), o sărăcesc în mod bizar, golind-o de orice concept religios. Pentru a nu cita decât câteva exemple recente, cunoscute, cum ar fi cel al lui Dussaud și al altora care văd în religie o strădanie pentru a capta „principiul vieții” (în felul acesta ar putea fi definită, chiar cu destulă exactitate, și magia), sau ca S. Reinach, care vede în aceasta un sistem de interdicții și un ansamblu de tabu-uri, sau chiar ca E. Durkheim, ce o definește ca pe un sentiment al solidarității sociale potențat în divin. Aceste definiții, după părerea noastră, rămân în afara religiei propriu-zise. S-ar putea să ne mire faptul că etnologul J. Frazer, mânat doar de acuitatea spiritului său de observație, a găsit elementul esențial al religiei sau al atitudinii religioase în sentimentul unei dăruiri pioase și că nu poate fi vorba de un act religios acolo unde nu există rugăciune pentru ceilalți. Cu siguranță, această definiție este acceptabilă; dar la ea aș mai adăuga și conceptul de iubire divină, ce apare sau măcar este *schitat* în diverse religii, admirabila idee a unui Dumnezeu care coboară pentru a-i iubi pe oameni, dorind cu „pasiune” să se unească cu ei, ajungând astfel la definiția creștinismului. Se va înțelege astfel că aceste ultime lucrări, ale căror concepții au fost preluate de numeroși savanți, îi neagă totemismului orice caracter religios și îl consideră un fel de magie (spre deosebire de Durkheim, spre exemplu, care vede totemul absolut religios).

Nici nu mai trebuie să spunem că o atare dispoziție de spirit nu este un privilegiu exclusiv al civilizațiilor rudimentare deoarece, chiar într-o religie cum este creștinismul, ordonată pentru un scop spiritual, „credincioșii” se pot folosi de ea, și chiar se folosesc uneori, cum bine se știe, într-un fel „magic” sau, dacă nu, cel puțin superstițios; adevărată perversiune – de altminteri, de cele mai multe ori, nevinovată – pentru că, în felul acesta, religia este folosită într-un scop care îi este contrar.

Or, la Eleusis este greu să vezi și altceva în afară de aspectul magic – în ciuda eforturilor unui Porphyrios și ale altor filosofi păgâni, care au încercat să înnobileze mistериile pentru a le opune, la concurență, creștinismului triumfător.

N-am vorbit până acum despre un aspect foarte discutat, dar care nu intră cu totul în cadrele acestui studiu – acela al influențelor mistериilor asupra creștinismului. Pentru acela care vede Mistериile din Eleusis așa cum noi înșine le vedem – deși, cred că ar fi greu ca cineva să descopere în acestea mai multă spiritualitate decât am găsit noi – iar, pe de altă parte, pentru cineva care cunoaște creștinismul și altfel decât cum este văzut din exterior, ori pentru unul care, pur și simplu, simte originalitatea, pare aproape cu neputință ca religia eleusiniană să fi influențat în profunzime creștinismul. Alte misterii, mai tinere sau mai degrabă reîntinerite și, poate, mai filosofice, cum sunt

cele ale lui Mithra, spre exemplu, vor fi invocate mai puțin neverosimil, chiar dacă în spiritul lor sunt total diferite de spiritul creștin... fie el și „primar”, și în sprijinul cărora nu poate fi adusă nicio dovadă serioasă. În ce privește Misteriile din Eleusis, cu o religiozitate atât de săracă, dovedită mai ales după cele mai recente descoperiri, este aproape exclus că ar fi putut să influențeze religia creștină.

Cu toate acestea, s-au făcut și s-au instituit comparații. Însă aceste comparații pot fi făcute numai în privința unor amănunte exterioare. Și dacă, de altfel, anumite elemente rituale, unele practici simple sau unele gesturi liturgice din religiile antice sunt aproape identice cu cele din creștinism, sau chiar dacă acestea au fost împrumutate de ici-colo, faptul este normal și cunoscut. În special în ce privește misteriiile eleusiniene, nu cred că se vor găsi în creștinism urme de împrumuturi; și dacă totuși există, așa cum este și firesc, urme ale unor detalii comune, acestea nu sunt decât expresii elementare și cvasi-spontane ale sentimentului religios ce pot fi descoperite oriunde (procesiuni, folosirea lumânărilor, acțiunea de a purta în mod solemn obiecte sacre, ceremonii nocturne etc.). Cu toate acestea, fapte de natura celor relevate sunt grupate pentru a putea afirma după aceea – o concluzie ce le depășește în mod evident și care nu este absolut deloc în acord cu acestea – că, anumite forme și idei ale religiei creștine, nu numai particu-

larități exterioare, ci *spiritul însuși* al creștinismului a fost în mod clar influențat. Unii chiar adaugă că, în creștinism, influența Eleusisului a fost deosebit de importantă.

De felul acesta, printre altele, sunt și vederile lui N. Svoronos, expuse în studiile savante publicate în *Journal international d'archeologie numismatique*⁶⁶, la care noi ne-am mai referit și care explică foarte inteligent unele monumente sculptate descoperite la Eleusis. În tezele lui, susține exact contrariul a ceea ce nouă ni se pare aproape evident, că spiritul creștinismului (care, oricum, este diferit) se deosebește profund de religiile elene, – până la punctul în care, dacă ar fi introdus aici, ar produce o răsturnare completă a scării valorilor (ceea ce am spus mai sus explică acest lucru); și, dacă totuși a existat o influență a unui cult antic, cultul eleusinian ar fi trebuit măcar să acționeze asupra cultului creștin. Deși Svoronos cunoaște bine Eleusisul, el se înșeală, nu numai asupra spiritului acestei religii, dar și asupra creștinismului și, astfel, ajunge la generalizări de acest fel. De altminteri, el este urmat îndeaproape de către De Jong, care s-a ocupat de *misterii* în mod special.⁶⁷

⁶⁶ IV (1901). Cf., în special, concluziile (p. 507 sq.).

⁶⁷ *Das antike Mysterienwesen*, în special, p. 29-31. S-ar părea că, involuntar, pare că mai mult glumește decât face o apropiere – pentru a susține o influență asupra creștinismului venită de la Eleusis – cu unele procesiuni, cu alaiul lui Iachos, cu comparații între nașterea lui Brimos și cea a lui Christos, între

După știința mea, acești autori au susținut cel mai ferm ideile incriminate. Dacă nu mă înșel, cei mai mulți dintre cei care studiază originile creștinismului resping astăzi astfel de ipoteze aventuroase, aderând la o teză ce mi se pare justă, aceea că religia creștină n-a împrumutat nimic important și nimic nou de la religia *misteriilor*; ei consideră că originalitatea creștinismului n-a fost afectată. Anrich, de pildă, într-o lucrare axată special pe această chestiune, ajunge la o concluzie aproape la fel ca a noastră, numai că se arată extrem de rezervat⁶⁸. Un alt volum care de asemenea tratează acest subiect *ex professo*, nu admite nicio influență reală a misteriiilor asupra creștinismului și, în general, nicio altă influență provenită din păgânism.⁶⁹

Demeter în suferință și *Mater dolorosa*. Am mai spus că această carte, în ciuda meritelor autorului, este cam aventuroasă, iar dese referiri la științele oculte și la psihologie riscă să compromită o lucrare de erudiție.

⁶⁸ *Das antike Mysterienwesen in seinen Einfluss auf das Christentum*.

⁶⁹ C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das alteste Christentum* (face parte din culegerea *Religionsgeschichtl Versuche und Vorarbeiten*, XIII, I). Este adevărat că C. Clemen, devotat ideilor sale protestante, ar admite o ușoară influență a misteriiilor, dar nu asupra creștinismului primar (la care cred protestanții că au revenit) ci că ea s-a produs mai târziu asupra Bisericii catolice prin intermediul gnosticismului și că, prin urmare, ea este aceea care a suferit acțiunea misteriiilor. Această teză, de altminteri destul de stranie, fără precedent, în mod evident nu poate fi susținută și nici nu-și va găsi prea mulți susținători. – Recent au apărut câteva articole excelente ale lui Paul Lagrange asupra misteriiilor de la Eleusis și asupra misteriiilor consacrate lui Atis în raport cu creștinismul.

Însă, destinele vorbirii sunt dintre cele mai ciudate; sensul cuvintelor se poate înnobila ca, după un timp, să decadă, să sărăcească într-un mod absolut senzațional. Nu este ciudat că termenul „mistic”, care, în vremurile foarte îndepărtate ale religiei agrare, avea o semnificație umilă și când nu se raporta decât la o încercare magică de a atrage energiile materiei în folosul lucrătorului pământului, a ajuns să denumească cea mai înaltă strădanie a omenirii pentru a se smulge din strânsoarea materiei, dar și „aventura” morală a Sfintei Tereza sau admirabila sistematizare a Sfântului Ioan al Crucii?

ANEXĂ

Alfred Loisy și religia de misterii

Abia încheiasem micul meu studiu, când a apărut o carte destul de voluminoasă, semnată de A. Loisy și intitulată *Les mystères paiens et le mister chrétien*. Se cuvine să spun un cuvânt despre acest volum. Gândirea lui A. Loisy, întotdeauna sinceră, nu poate trece neobservată, mai ales când renunță să filosofeze. Cartea lui reprezintă cursul pe care l-a ținut la *Collège de France*, și care, la începutul războiului, era aproape complet redactat; a apărut, cinci ani mai târziu, fără schimbări majore, cu unele mici adăugiri, mai ales de bibliografie.

Autorul mărturisește că, în etapa actuală a cercetării științifice, poate că n-a fost destul de prudent să trateze în ansamblu o chestiune atât de importantă și ale cărei detalii sunt fără sfârșit, încercând să realizeze o sinteză atât de vastă, chiar dacă și-a dedicat acestui scop o jumătate din viață: simțind însă că viața lui se duce și că există riscul ca studiul să rămână incomplet, ca o construcție provizorie, n-a vrut să-l mai amâne, dorind să spună ceea ce

crede el cu adevărat. Destăinuire emoționantă și care nu este lipsită de noblețe. Dar ea explică, poate, și alte circumstanțe – faptul că lucrarea a fost compusă oarecum în pripă.

Autorul face un expozeu al principalelor *misterii* din antichitate ce ocupă cea mai mare parte a cărții. Un capitol întreg le este consacrat *Misteriilor* din Eleusis (p. 51-83): în general, A. Loisy, nefiind elenist de profesie, nu pretinde că aduce noutăți în domeniu, însă folosește cel mai mult – cu inteligență, selectând, criticând – lucrările unor specialiști. Influența pe care diferitele *misterii* au avut-o asupra creștinismului este tratată, în special, în ultima parte a cărții sau chiar în ultimele pagini (cf., în special, *Conclusion*, p. 347-363), însă luate la grămadă, fără a insista asupra unei influențe precise pe care a exercitat-o cutare sau cutare dintre ceremoniile de *misterii*. Nu se observă studiul făcut cu acea „minuție” pe care i-o reproșează lui Clemen, dar care totuși este considerată ca fiind indispensabilă într-o lucrare de erudiție. El se referă mai puțin la detaliile riturilor (contrar unor savanți ca Svoronos sau Jong – chiar dacă această poziție pare a fi devenit de nesusținut, mai ales după cercetările lui Clemen) și se ocupă mai mult de *spiritul* care însuflețea, în același timp, *misteriile* dar și creștinismul născând: noi credem că tocmai acest *spirit* este cel care diferențiază în principal cele două religii, culminând prin a manifesta o atitudine exact inversă.

Guignebert, într-o dare de seamă sumară asupra cărții lui Clemen (*Rev. des Et. Grecques*, XXVII, 1914, p. 337-338), îi face acestuia reproșuri asemănătoare celor pe care i le aduc eu astăzi lui Loisy; s-ar părea că îl acuză, ceea ce chiar nu ne așteptam din partea lui, că este un critic prea exact și prea „strâns”, folosind o metodă prea tranșantă și prea riguroasă... Dar ce ar răspunde Guignebert dacă un scriitor catolic s-ar aventura (pură ipoteză) să respingă într-o asemenea manieră propriile lui lucrări asupra originilor creștinismului? Ar răspunde, cu siguranță, că omul acela disprețuiește știința și l-ar copleși cu disprețul său. Astfel de obiecții trădează o anume stânjeneală și, dacă Loisy și Guignebert n-ar fi niște savanți, aș crede că acesta este un procedeu de a se debarasa de un argument prea solid și jenant. În plus, fără îndoială că ei ar fi putut să fie sinceri. Văd aceasta în dovada că, în anumite contradicții în care A. Loisy este pe punctul de a cădea mai mult sau mai puțin, dar în mod evident din cauza unor incertitudini ale gândirii sale, deoa-rece el nu vrea să-și sacrifice nicidecum ipoteza proprie, dar nici nu merge până la a închide ochii în fața unor realități ce se impun de la sine.

Din punctul de vedere al lui Loisy, *misteriile* păgâne n-au făcut decât să ridice creștinismul la un nivel superior, de a-l face cu adevărat uman și universal, din îngust și sărac, cum era la început, creștinismul încă încurcat în ițele iudaismului, sau cel puțin mărginit de concepțiile iudaice ce ar fi con-

stituit învățătura lui Iisus. Progresul s-ar fi făcut în epoca Sfântului Pavel, pe care tinde să-l considere adevăratul întemeietor al creștinismului (aceasta e o „fantezie” mai veche, pe care o credeam moartă și pe care el încearcă să o reînvie). Lui Mesia – curat evreu cum este, își continuă el teoria, Christos din Evanghelie, Christosul primitiv (oare, nu este destul să citim Evangheliile fără nicio idee preconcepută, pentru a vede în ele limpede și clar manifestându-se întreaga revoluție religioasă ce a dus la instaurarea creștinismului?), sau pornind de la conceptul simplu și strict „mesianic” la ideea, încă provincială și în întregime iudaică, a mântuirii, dezvoltată de Iisus, – *misteriile* păgâne ar fi permis să i se substituie ideea, odinioară larg răspândită de *Mântuitor al oamenilor*, al tuturor oamenilor, precum și a concepției de mântuire *în general*, a izbăvirii dobândite prin mijlocirea unui zeu care moare și învie și care se unește cu oamenii pentru a-i face să participe la viața divină.

Misteriile, pătrunzând în creștinism, explică A. Loisy, au lărgit astfel ideea de Dumnezeu, de Christos și de mântuire. Este deja mult prea mult... Nici nu cred că trebuie să fii un exeget de profesie pentru a vedea artificialul și întreaga fragilitate a acestui raționament. Nu îi va fi ușor cuiva să ne convingă că Dionysos, Osiris sau Mithra, zei care au suferit și au murit, au fost modele ale lui Christos, așa cum îl concepem noi azi, așa cum a fost conceput întotdeauna – nici că „patima” aces-

tora, în care predomină aspectul material, ar fi influențat acea „patimă” divină a lui Iisus, orientată în întregime spre o semnificație spirituală.

Clemen a observat cu justete cât de diferită este ideea Mântuitorului în *misteriile* lui Orfeu și ale lui Mithra (care sunt cele mai clare și mai dezvoltate în această privință) față de concepția din creștinismul cel mai primitiv și, mai ales, cât de nouă și cât de originală se arată această idee în creștinism și, cutezăm să o spunem, cât este ea de transcendentă. Exact aici apare și diferența de *spirit* dintre cele două religii: această diferență este, în fapt, infinită. Însă Loisy nu poate nici măcar s-o întrezărească: oricare ar fi prejudecățile lui, el cunoștea destul creștinismul și a citit prea bine textele din vechime. Așadar, el recunoaște totuși, că din acele elemente împrumutate din *misterii*, creștinismul a făurit o lucrare originală și, la drept vorbind, mult superioară. De asemenea, concluzia sa, venind după lungi dezvoltări ce o precedă, cu argumente ce par să ne conducă spre ceva cu mult mai radical, la sfârșit, apare oarecum ezitantă sau reluând cele pe care încearcă să le pună de acord: cred, de altminteri, că aceste ultime pagini au fost redactate după un interval sensibil de lung. La sfârșitul lucrării sale, acest autor spune:

„Așadar, creștinismul nu are a se teme de comparația cu *misteriile* păgâne, chiar dacă nu este mai presus de orice comparație cu acestea”.

În ce mă privește, eu cred că el este *contrazis* chiar de *misterii* și sunt convins că niciun etnolog și niciun elenist nu va avea ezitări asupra acestui punct de vedere dacă, pe de o parte, a studiat atent și cu grijă ceea ce este esențial în *misterii* și, pe de altă parte, dacă într-adevăr cunoaște creștinismul.

Pe deasupra, A. Loisy, care cunoaște bine creștinismul, este nevoit să recunoască la sfârșitul cărții:

„creștinismul din primele timpuri n-a copiat nimic, n-a împrumutat nimic literalmente din *misterii* dar, în esență, el s-a conformat *misteriilor* depășindu-le cu totul”.

S-ar zice că savantul autor n-a găsit niciodată dovezi ale unei influențe directe și exacte, niciun document... – ceea ce este grav – și că a fost silit, din această cauză, să recurgă la o ipoteză foarte generală, la o construcție a minții sale. De altminteri, niciodată nu se va găsi, în religiile lui Dionysos, Osiris sau Mithra, ceva care să poată reda *tonul* textelor creștine primare. Acesta este și motivul pentru care A. Loisy n-a putut discuta în detaliu pentru a-l urma pe Clemen pe terenul acestuia. Mai adaug și faptul că el nu s-a referit în special la *Misteriile* din Eleusis – acestea fiind o chestiune de care ne-am ocupat noi – și cred, mai degrabă, că s-a gândit la celelalte *misterii*.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ¹

- Anrich, G. – *Das antike Mysterienwesen in seinen Einfluss auf das Christentum*, Gottingen, 1894.
- Asterios din Amaseia – *Homilies*, în J.P. Migne, ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*. Paris: Migne, 1857-66. Vol. 40: 163-478.
- Bachofen, J. J. – *Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.
- Baring, A./Cashford, J. – *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. London, Penguin Books, 1993.
- Boardman, Griffin, and Murray – *The Oxford History of the Classical World*, Oxford University Press, 1986.
- Boesch, P. – *Theoros*, Berlin, 1908.
- Brisson, L. și Tihanyi, C. – *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, University of Chicago Press, 2004.
- Brumfield, A. C. – *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, New York, Arno Press, 1981.
- Burkert, W. – *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München, 1990.
- Clemen, C. – *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913.
- Clement din Alexandria – *Protreptikos pros Hellenos (Exhortation to the Greeks)*, Loeb Classical Library. Cambridge, 1953.
- De Jong, K. H. E. – *De Apuleio Isiachorum Mysteriorum teste*, Leyda, 1900.
- Deubner, L. – *Attische Feste*. Berlin: H. Keller, 1932.
- Dieterich, H – *Eine Mithras-Liturgie*, Leipzig, 1903.

¹ Referințele autorului au fost completate cu cea mai recentă bibliografie referitoare la Misteriile din Eleusis – *n.trad.*

- Dieterich, H. – *Der Mutter Erde*, ed. a II-a, Leipzig, 1913.
- Dussaud, M. – *Les civilisations prehelleniques*, ed. a II-a Paris, Geuthner, 1914.
- Eliade, M. – *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1, București, 1980, capitolul XII: *Misterele din Eleusis*.
- Fimmen, D. – *Zeit und Dauer der kretisch – mykenischen Kultur*, Leipzig, 1906.
- Foucart, P. F. – *Les mysteres d'Eleusis*, Paris, A. Picard, 1914.
- Van Gennep, A. – *Les rites de passage*, Paris, 1909.
- Goblet d'Alviella, *The mysteries of Eleusis: the secret rites and rituals of the classical Greek mystery tradition*, 1903.
- Graf, F. – *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin, 1974.
- Greene, W. C. – „The Return of Persephone” în *Classical Philology*, University of Chicago Press, 1946.
- Harrison, J. E. – *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1922.
- Jevons, F. B. – *An Introduction to the History of Religion*, London, Methuen, 1911.
- Kerényi, K. – *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich, 1911 (rep. 1962).
- Kerényi, K. – *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York, 1967 (Princeton University Press, 1991).
- Kevin, C. – *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994.
- Lang, A. – *Myth, ritual and religion*, II, Paris, 1896;
- Lenormant, M. – *Monographie sur la voie sacrée eleusinienne*, Paris, 1864.
- Loisy, A. F. – *Les Mystères Paiens et le Mystère Chrétien*, Paris, Nourry, 1914.
- Magnien, V. – *Les mystères d'Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris, Payot, 1938.
- McKenna, T. – *Food of the Gods: Search for the Original Tree of Knowledge*, Bantam, 1993.
- Meautis, G. – *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1962.

- Metzner, R. – „The Reunification of the Sacred and the natural”, Eleusis, Volume VIII, pp. 3–13, 1997.
- Meyer, Ed. – *Histoire de l'antiquite*, Paris, 1914.
- Meyer, M. – *The Ancient Mysteries, a Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, University of Pennsylvania Press, 1999.
- Mommsen, A. – *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898.
- Moore, C. H. – *Religious Thought of the Greeks* (1916), Kessinger Publishing, 2003.
- Mylonas, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- Nilsson, M. P. – *Greek Folk Religion*, New York, 1940.
- Nilsson, M. P. – *Minoan-Mycenen Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927.
- Parke, H. W. – *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- Pringsheim, H. G. – *Beitrage zur Geschichte der Eleus. Kults.*, Diss. Munich 1905.
- Rohde, E. – *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, 1925.
- Rubensohn, O. – *Die Mysterien-heiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin, 1892.
- Sauppe, K. – *Die Mysterieninschrift aus Andania*, in *Abhandlungen der Gottinger Ges. der Wiss*, Gottingen, 1860.
- Simon, E. – *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- Smith, R. – *The religion of the Semites*, Londra, 1894.
- Smith, W. – *A New Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography*, Vol. II., Kessinger Publishing.
- Smith, W. – *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, 1875.
- Stoabeus, J. – *Anthologium*, ed. A. Meineke. Lipsiae, Teubner, 1860-64. Vol. 4.
- Taylor, T. – *The Eleusinian and Bacchic Mysteries*. Lighting Source Publishers, 1997.

- Toepffer, M. – *Attische Genealogie*, Berlin, 1889.
- Tripolitis, A. – *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Van d. Loeff, R. – *De ludis eleusiniis*, Leyde, 1903.
- Vaughn, S. – *Demeter and Persephone*, Steck Vaughn Publishing, 1994.
- Vollmer, W. – *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart, Hoffmannsche Verlagsbuchhandlung, 1874.
- Wasson, R., Ruck, C. – *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt, Brace, 1978.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. – *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1931-32.
- Willoughby, H. – *The Greater Mysteries at Eleusis: A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*, Kessinger Publishing, 2003.
- Zuntz, G. – *Persephone*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE.....	7
---------------------	---

MISTERIILE DIN ELEUSIS.....	9
-----------------------------	---

CAPITOLUL I

SPLENDOAREA EXTERIOARĂ ȘI PRINCIPIUL

ASCUNS.....	13
-------------	----

Legendă și artă - Strălucirea sanctuarului de la Eleusis -
Ce se poate ascunde sub aparențele frumoase - Cum
trebuie studiată o religie primitivă - Ipoteze etnologice și
originea agrară a religiei - Grecii de odinioară. Misteriile
din Eleusis și celelalte mistere din Grecia

CAPITOLUL II

MICILE MISTERII DIN AGRA. MARILE MISTERII:

PARTEA NESECRETĂ.....	63
-----------------------	----

Pregătirea candidaților pentru inițiere și riturile din Agra
- Prima procesiune cu obiecte sacre - Ceremoniile din
Atena - Cursa pe mare și sacrificarea unui porc - Marea
procesiune și readucerea obiectelor sacre la Eleusis -
Urme ale religiei primitive ce au supraviețuit în diversele
ceremonii.

CAPITOLUL III

PARTEA SECRETĂ A MISTERIILOR.....	85
-----------------------------------	----

Ceremonia băutului de *cyceon* - Cele două elemente
componente ale *misteriilor*: religia agrară; religia despre
viața de dincolo de moarte - Dramele liturgice: răpirea
lui Kore; căsătoria sacră dintre Zeus și Demeter - Două
grade de inițiere și două ceremonii nocturne: *mystii* și
epoptii - Un ghid călăuzitor în lumea de dincolo - Influența
egipteană și influența orfică

CAPITOLUL IV

DIVINITĂȚILE DIN ELEUSIS ȘI ORIGINEA LOR..... 121

Demeter și străvechiul Spirit al Pământului sau Recolta. – Originea Demetrei nu este egipteană – Lămuriri ce rezultă din unele sărbători ce îi erau consacrate Demetrei. Thesmofooriile – Demeter-Persefona, fiica lui Demeter și „evoluția” ei – Alte divinități: Pluton – Eubuleu – „Zeul și zeița” – Iacchos – Triptolemos – Bătrâna zeiță Deira

CAPITOLUL V

PREOȚII ȘI PREOTESELE DE LA ELEUSIS..... 159

Triburile din care făceau parte preoții de la Eleusis – Raporturile dintre sacerdoți și triburi pe parcursul diferitelor etape ale religiei eleusiniene.

CAPITOLUL VI

CONCLUZIE 167

Valoarea religioasă a Misteriilor – Spiritul religiei grecești și cele două curențe din religiile omenirii – Au avut Misteriile din Eleusis vreo influență asupra creștinismului?

ANEXĂ: Alfred Loisy și religia de *misterii* 177

Bibliografie selectivă..... 183

În colecția
CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE
au apărut:

HENRY CORBIN	Istoria filosofiei islamice
DAVID SNELLGROVE	Istoria culturală a Tibetului
KAITEN NUKARIYA	Istoria Zenului
RENÉ GUÉNON	Demiurgul și alte studii tradiționale
EUGEN BINDEL	Mistica numerelor
MARCEL GRANET	Gândirea chineză
PAUL MASSON-OURSSEL	India antică și civilizația indiană
ALEXANDRE MORET	Misteriile egiptene
LEO SCHAYA	Omul și Absolutul după doctrina Kabbalei
RENÉ GUÉNON	Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse
SURENDRANATH DASGUPTA	Filosofia Yoga în relație cu alte sisteme de gândire indiană
HENRI-CHARLES PUECH	Despre gnoză și gnosticism
FRANZ CUMONT	Misteriile lui Mithra
PAUL DEUSSEN	Filosofia Upanișadelor
ADOLF VON HARNACK	Istoria Dogmei
GEORGE ROBERT MEAD	Hermes Trismegistos
MARGUERITE HARL	Septuaginta
THOMAS WHITTAKER	Neoplatonismul
OCTAVIAN SIMU	Budismul japonez
ISABELLE ROBINET	Meditație daoistă

FRANZ CUMONT

Religiile orientale în păgânismul
roman

JEAN DANIELOU

Biserica primară

PAUL BRUSANOWSKI

Religie și stat în Islam

MAURICE BRILLANT

Misteriile din Eleusis

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II București

Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61

Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60

Mob: 0744.888.388, 0745.050.020

website: www.edituraherald.ro

e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 33/2009

Coli tipar: 12 ; Format 16/54 x 84

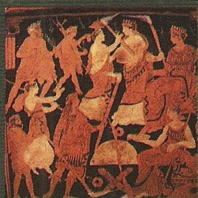
Tiparul executat la **S.C. LUMINA TIPO s.r.l.**
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
tel./fax 021.211.32.60; tel. 021.212.29.27

E-mail: office@luminatipo.com

www.luminatipo.com



Colecția CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE



Dintre numeroasele instituții minunate și cu adevărat divine pe care le-au creat atenienii voștri și care au îmbogățit viața omenească, niciuna nu este mai bună, după părerea mea, decât aceste misterii. Căci cu ajutorul lor am scăpat de modul nostru de viață barbar și sălbatic și am fost educați și aduși la o stare rafinată de civilizație; și nu întâmplător riturile sunt numite „inițieri”, căci într-adevăr prin ele am învățat începuturile vieții și am dobândit nu numai puterea de a trăi fericiți, ci și pe aceea de a muri cu o speranță mai bună.

Cicero

Alături de rolul central pe care Misteriile din Eleusis l-au jucat în istoria religiozității grecești, ele au adus, indirect, o contribuție semnificativă la istoria culturii europene și în special la interpretările secretului inițiativ. Prestigiul său unic a sfârșit prin a face din Eleusis un simbol al religiozității păgâne.

Mircea Eliade

ISBN 978-973-111-117-9



5 948417 160298

EDITURA  HERALD